

۲۰

دارالمعارف

یعنی

معارف عظم گدہ

کی

اٹھارہویں جلد

انس

جولائی ۱۹۲۶ء تا دسمبر ۱۹۲۶ء

مترجمہ

سید سلیمان ندوی

باہتمام مسعود علی ندوی

مطبع معارف دارالافتاء عظیم گدہ

بہ ترتیب حروف تہجی

نمبر شمار	اسماء گرامی	صفحہ	نمبر شمار	اسماء گرامی	صفحہ
۷	شرکت، سید شوکت حسین صاحب لک	۲۲۸	۱۱	منار، جناب خواجہ محمد نیاز صاحب	۲۲۸
۸	شوق، جناب محمد حسین صاحب پتھر ابونی	۲۲۹	۱۲	تمکیز، حضرت داغ مرحوم	۲۲۹
۹	صدق، جناب صدق جاسی	۳۹۲	۱۳	وئی، میر ولی اللہ صاحب لک	۳۹۲
۱۰	ضیاء، جناب ضیاء احمد صاحب ایم لے	۳۱۰	۱۴	یوسف، جناب یوسف صاحب لک	۳۱۰
	حضرت گرامی	۴۹			

فہرست مضامین

جلد ہفتم جولائی ۱۹۲۴ء - دسمبر ۱۹۲۴ء

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱	مشذرات	۲-۱۶۲، ۲۲۲-۲۲۳	۹	فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ	۲۱۰، ۳۳۳-۳۳۴
۲	مقالات		۱۰	فلسفہ اخلاق	۲۵
۳	ارتقاء ادب فارسی	۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۵-۲۲۶	۱۱	مستدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ	۸۵، ۷
۴	امام غزالی اور فلسفہ اخلاق	۱۶۸		تلخیص و تبصیر	
۵	امراء اسلام کے حالات حج	۱۲۴۵-۱۲۴۶، ۱۲۴۷-۱۲۴۸	۱	اسلامی دارالمرآۃ کی ترتیب و تدوین	۱۴۰
۶	تنقید مستدرک پر ایک نظر	۱۴۰، ۳۴۲	۲	اسلام بین جاگیرین	۳۰، ۳
۷	عجاز کے کتب خانے	۱۲۵۱-۱۲۵۲، ۱۲۵۳-۱۲۵۴	۳	آفتاب کے داغ	۳۸۵
۸	روشنی کی عدم جسمیت	۱۵۸	۴	افلاطون کی جمہوریت	۳۰۱
۹	عجمی تصوف اور جمہود اسلام	۴۴۴	۵	ایک اور "نرسوز" کا مسودہ	۴۴۲
۱۰	غار ایلورا	۳۴۴، ۲۶۱	۶	باشتریک اور مشرق	۲۱۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شکست

کیا خدا کی قدرت ہے، کہ یورپ، اسلام کے چہرہ پر گرد و غبار ڈالنے کی جتنی زیادہ کوشش کر رہا ہے، اسی قدر اس کا قدرتی حسن و جمال اور نکھرنا آتا ہے۔ اس نے بار بار چاہا کہ اسلامی تاریخ کو بدتر سے بدتر کر دے، بدنامی میں پیش کرے، لیکن ہر مرتبہ اعترافِ عظمت و کمال پر مجبور ہو جاتا پڑا، بڑی سخت کوشش اسکی رہی، کہ قرآن کی صحتِ مثبتہ کو دکھائی جائے، اس کوشش میں برابر ناکامیوں پر ناکامیوں ہی کا اعانہ ہوتا گیا، بہت چاہا کہ سرمایہٴ حدیث کو ایک دفترِ خرافات ثابت کر دیا جائے، قدرت نے خود اسی کے فرزندوں کے ہاتھوں استنادِ حدیث پر بہتر سے بہتر شہادتیں جمع کرادیں، جہاد، غلامی، غلامی، قدر و ازدواج، تحریکِ خرم، تحریکِ سود، غرض جس جس اسلامی مسئلہ کو عقلائے یورپ نے موردِ طنز و تعریف بنایا، اس کا بہترین جواب، خود وہی کے واقعات و حوادث، حالات و مشاہدات سے ہم پہنچ گیا، اسلام کا یہ زندہ معجزہ صدیوں سے چلا آ رہا ہے، اور انشاء اللہ برابر اسی طرح قائم رہے گا،

ایک خاص حربہ یورپ کے ہاتھ میں یہ رہا کیا ہے، کہ مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں علوم و فنون کی کسی قسم کی پردہ نش نہیں کی، لیکن خود مغرب ہی کے فرزندانِ رشید کی تحقیقات اس دعویٰ کی بار بار تردید کر چکی ہے، اس سلسلہ کی ایک تازہ کڑی اسپین کے پروفیسر آسن کی کتاب کا انگریزی ترجمہ پروفیسر موصوف، میڈرڈ یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کے استاد ہیں، اور پچیس سال سے علوم اسلامیہ

کے مطالعہ و تحقیقات میں مصروف ہیں، انکی تحقیق اس سے قبل یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو چکی ہے، کہ یورپ کے قرونِ وسطیٰ کے مشہور حکیم سینٹ ٹامس اکیوناس، اور رینڈل مل سلمان حکم کی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر رہے ہیں، اور انھوں نے جو کچھ کہا اور لکھا ہے، اس میں گویا علی الترتیب ابن رشد اور شیخ ابن عربی کی شاگردی کا حق ادا کر دیا ہے، پروفیسر موصوف نے اپنی جدید کتاب میں جو اسپین میں ۱۹۱۹ء میں شائع ہوئی تھی، اور جسکا انگریزی ترجمہ ابھی شائع ہوا ہے، یہ دکھایا ہے، کہ اٹلی کا مشہور شاعر دانٹے، جسکی شہرت کا غلغلہ سارے یورپ میں برپا ہے، اور جو ہومر کے بعد یورپ کا بالاتفاق سب سے بڑا باکمال شاعر تسلیم کیا جاتا ہے، اس نے اپنی مشہور نظم میں حبیب و دوزخ و سیر آسمان کا جو سمان دکھایا ہے، وہ تمام واقعہ معراج نبویؐ سے ماخوذ ہے، یہ اسپینی پروفیسر رومن کیتھولک کلیسا کے روسہ کے پیر ہیں، انکی اس تحقیق پر یورپ کا علمی و مذہبی، ہر طبقہ پوری توجہ کر رہا ہے، اور انگریزی اخبارات میں اس پر ایک بہ کثرت ریویو نکل چکے ہیں، کیا یورپ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوگا، کہ اس تیرہ سو سال کی مدت میں اس علوم و فنون میں جو کچھ بھی ترقی کی ہے، ادب و حکمت میں جو کچھ بھی حاصل کیا ہی اس کے لیے براہِ راست یا بالواسطہ وہ بالآخر اسی قوم کا شرمندہ احسان، اسی امت کا زیرِ بار منت ہے، جسے عرب کے ایک پڑے اور اٹلی کی غلامی کا فخر حاصل ہے؟

مقامِ مسرت ہے، کہ علی گڑھ کی "مسلم" یونیورسٹی کو بھی علوم "اسلامیہ" پر توجہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، جناب صاحبزادہ صاحب نے اسلامیات سے متعلق ایک خاکہ تجاویز شائع فرمایا ہے، جسکے ساتھ ڈاکٹر اقبال کا تبصرہ بھی شامل ہے، یہ دونوں اصل تحریریں، بجائے اردو کے انگریزی میں تھیں اور علی گڑھ کی انجمنِ اردو کے رسالہ اسہیل میں ان کا ٹیڈھ اور لفظی ترجمہ شائع ہوا ہے، اس موقع پر قدرۃ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا "مسلم" یونیورسٹی کی سرکاری زبان انگریزی ہے؟ کیا یہ امر اب بھی باعث

شرف و افتخار ہے اگر ایک مسلم یونیورسٹی کے ذمہ دار ارکان اس کے شعبہ اسلامیات سے متعلق اظہار
خیال انگریزی میں کریں؟ کیا اردو کی ہمہ گیری کے دعویٰ کی عملی تردید اور حقوق اردو کے ساتھ
بلتافتی کی عملی تعلیم خود دین سے ہوتی ہے؟ جسے مرکز اردو ہونے کا دعویٰ ہے؟ اس سے زیادہ تا
انگریز امر ہے کہ وائس چانسلر صاحب کے مراسلہ کی بنیاد جن تجویزوں پر ہے، وہ ہندوستان کے کسی عالم
کی پیش کنی ہوئی نہیں، بلکہ یورپ کے دو مستشرقین کی پیش کی ہوئی ہیں، کیا ہندوستان کے سارے
علمی و علمی میں جامعہ غازیہ ندوہ، دیوبند اور خلیفہ علی گڑھ میں کوئی ایک فرد بھی اس قابل د تھا جسکے
مشورہ وں پر مالک ہضاب اسلامیات کی بنیاد قائم ہوئی، سرنامس آرٹلڈ جس حد تک اسلامیات
کے بارخصوصی ہیں اس کے اندازہ کے لیے ان مقالات کا مطالعہ کافی ہے، جو خود ان کے قلم سے
یا ان کی نگرانی میں انسانی کلچر پریڈیاٹ اسلام میں شائع ہوئے ہیں، کیا علمائے ہند کا معیار علم اس سے
بھی کیا گزرا ہوا ہے؟ علما و الملک و اقبال، شرر و شروانی، کالمین سلف کے مقابلہ میں پیچ سہی لیکن
کیا آرٹلڈ کے مقابلہ میں بھی اپنے ان کی چیزوں سے بے خبر ہیں؟

لکھ نادان ہوئے، کیا تجھ سے بھی نادان ہوں گے؟

ترکوں نے اپنے لباس، وضع و قطع میں جو اصلاحیں کچھ عرصہ سے شروع کر رکھی ہیں انھیں
قومی و مذہبی حیثیت سے یقیناً پسندیدہ نہیں کہا جاسکتا، یہ ساری تبدیلیاں ترکوں کی موجودہ
تبدیل شدہ ذہنیت کی علامتیں ہیں اور صفات پتہ دے رہی ہیں، کہ ترکی پر مغربیت کس درجہ
غالب آتی جاتی ہے، یہ صورت حال قطعاً افسوسناک و ناخوشگوار ہے، لیکن جب برطانیہ کے بڑے
بڑے سنجیدہ اخبارات ترکی ٹوپی کے بجائے نہ ہیٹ کے رواج پاجانے سے یہ نتیجہ نکالنے لگے ہیں
اور اس نتیجہ پر غم و ماتم کا اظہار کرتے ہیں، اگر ترکوں سے اسلام رخصت ہو گیا، تو اس پر بے اختیار

ہنسی آجاتی ہے، برطانیہ کے بڑے اور چھوٹے جس اخبار کو کوہیے، ہر ایک میں یہی ماتم نظر آئے گا،
کہ ترکوں نے اسلام کو ترک کر دیا، ترک بے دین ہو گئے، لامذہب ہو گئے، ملحد ہو گئے، اور دلیل یہ ہے
کہ بجائے قدیم طرز کی ترکی ٹوپی کے، اب ہیٹ کا رواج عام ہو گیا ہے اور ہیٹ "سرکاری ٹوپی"
قرار پا گئی ہے، گویا اسلام کے ان دسویں غواروں اور غلص چارہ سازوں کے نزدیک اسلام نام
کسی خاص وضع کی پوشش پہننے، یا کسی خاص قطع کی ٹوپی سر پر رکھنے کا! اذلت مبلغم من العلم
جو لوگ اسلام کو کسی خاص لباس، وضع و قطع کے ساتھ مخصوص و محدود سمجھے ہوئے ہیں انھیں شاید
اتنا بھی یاد نہیں، کہ اسلام کی دعوت، ہر قوم، ہر ملک، ہر زمانہ کی آبادی کے لیے ہے، جس کے لیے
معاشرت کا اختلاف بالکل ناگزیر ہے،

رسالہ جامعہ نے حال میں ضمنیہ اعلان کیا ہے، کہ اب جامعہ ملیہ کسی سیاسی انجمن یعنی خلافت
کمیٹی کے ماتحت وزیر اثر نظر نہیں، بلکہ ایک مستقل و آزاد خالص تعلیمی ادارہ کی حیثیت رکھتی ہے، اس
سند اعلان کے بعد، جامعہ کی اعانت سیاسی و غیر سیاسی ان تمام اشخاص پر فرض ہو جاتی ہیں،
جو قومی و آزادانہ تعلیم سے ذوق رکھتے ہیں، کہا گیا ہے کہ اب تک جامعہ کا سارا بار خلافت کمیٹی ہی کے
ممبروں اور ہمدردوں پر تھا، اور ملک میں جس قدر تحریک خلافت سرور ہوتی گئی، اسی نسبت سے
جامعہ کی مالی حالت بھی گرتی گئی، لیکن اب جبکہ جامعہ نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا ہے، آئندہ
اہل کرم کے دیکھنے کا پورا موقع ہے، اور سرکاری ملازموں، سرکاری تو سٹل رکھنے والوں، امیروں
زمینداروں، تعلقداروں اور دایان ملک کی بہتوں کے امتحان کا وقت ہے،

مقالہ

مستدرک حاکم

کا
مطبوعہ نسخہ

از مولوی ابوالجلال صاحب ندوی

(۱)

حضور نظام کی گہرا شیوہ کا سب سے بڑا کارنامہ دارالترجمہ اور جامعہ عثمانیہ کو قرار دیا جائے تو بیجا نہیں
لیکن ہماری نظر وسیع ہو تو حیدرآباد کی سب سے گہرا چیز وہاں کا دائرہ المعارف نظر آئے گا، کیونکہ اس کا
معاذہ صرف ہندوستان بلکہ ساری دنیائے اسلام کی موجودہ اور آئندہ تمام نسلوں کے لیے عام ہے،
دائرہ ہی وہ چیز ہے جس نے حقیقی معنوں میں حضور نظام کو (محی الملۃ والدین) بلکہ (محی سنت
نبویہ کے لقب کا مستحق قرار دیا ہے، حضور صلعم نے فرمایا، جو شخص میری ایک سنت کو زندہ کرے گا، وہ گویا خود مجھے
زندہ کرے گا، اچھا، سنت کا مفہوم سنت کی اشاعت اور ترویج کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے،

حدیث اور رجال کی کتنی کتابیں اب تک معدوم ہو چکی ہوتیں اگر دائرہ ان کی حیات ثانیہ
کا سامان نہ کرتا، دائرہ نے جن کتابوں کی اشاعت کی ہے، انھوں نے نہ صرف ہمارے دماغی
علوم میں اضافہ کیا ہے، بلکہ زیادہ تر ہمارے دلوں کے اندر مرے ہوئے مذہب میں تازہ جان

ڈال دینے کا بھی سرمایہ مہیا کر دیا ہے، اس بنا پر ہمارا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ حضور نظام کی زرخیز شیوہ
کے ذکر کو چھوڑ کر اسی "ایمان بخشی" کے شکر یہ کا فرض انجام دیں کہ من لہ دیکھا لہذا نس لہ دیکھا، اللہ
حال میں دائرہ کی طرف سے مستدرک حاکم کا مکمل نسخہ ۷ جلدوں میں شائع ہوا ہے، یہ کتاب
اگرچہ ابھی تک دنیا کے معدودے چند اشخاص کے لئے معدوم نہیں تھی، لیکن صدیوں سے کبریت احمد تھی
مقدمین کی کتابوں میں جس کثرت کے ساتھ اور جس قسم کے اعتماد اور بھروسے کی روح میں مستدرک
کا حوالہ آتا ہے، اہل علم سے مخفی نہیں، مگر متاخرین مدتوں سے مستدرک کی زیارت نہ کر سکے، متاخرین
نے مستدرک کے جتنے حوالے دیئے ہیں، عموماً دوسروں کے اعتماد پر دیئے ہیں، مستدرک کی اشاعت
نے ہمارے مذہبی اور تاریخی معلومات میں کافی اضافہ کر دیا ہے، اور ہم کو امید ہے کہ دائرہ اگر اسی طرح
کام کرتا رہا تو وہ زمانہ عنقریب آنے والا ہے، جب کتب حدیث کا ایک کامل ذخیرہ ہمارے
پاس ہو گا،

مستدرک اگر کسی دوسرے مرکز سے شائع ہوتی تو ہم یقیناً اس کو ممکن پیمانہ پر مکمل ادیشن قرار
دینے میں بالکل حق بجانب تھے، لیکن جب ایک فیاض بادشاہ دائرہ کی مدد پر تیار ہے تو ہم کو حق
حاصل ہو گیا کہ ہم عرض کریں کہ ابھی اصلاح و تہذیب کی گنجائش اور باقی ہے، ذیل کی سطروں
میں ہم انھیں چیزوں کو پیش کرنا چاہتے ہیں، جن کا لحاظ رکھا جاتا تو ہمارا پہلا ہی ادیشن نہایت
مکمل ہوتا،

جن لوگوں کو کسی نایاب اور قدیم کتاب کو اڑٹ کرنے کی دشواریاں معلوم ہیں، اور جن
لوگوں نے مستدرک کا مطالعہ کیا ہے، انکو یہ دیکھ کر سخت بخ ہو گا کہ ہم نے ادیشن کی تمام خوبیوں
کو نظر انداز کر کے صرف قابل اصلاح باتوں ہی کی طرف رخ کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ
ستائش کی ضرورت صرف دو ہوتی ہے (۱) اصل کتاب کو اہل علم سے روشناس کرانا، (۲) کارکنوں

کی ہمت افزائی:-

پہلا مقصد مستدرک کی شہرت کے باعث خود بخود حاصل ہے، دوسرے مقصد کیلئے ہم آپسے پوچھیں گے کہ کس کی ہمت افزائی کریں؟ کیا مرحوم نواب عماد الملک کی جنگوں وقت جنت میں فتح و خدا ملکیت کا پانے والا شیخ الحدیث شیخ محمد بن حسین عرب کی؟ جن کی مدد مستدرک کی تصحیح میں شامل تھی؟ یا اپنے عزیز دوست مولوی سید ہاشم ندوی کی؟ جنگوں و دہائے تعلیم دی ہے کہ در کام کر دو مگر ستالیشوں کی خواہش نہ کرو۔

اصل یہ ہے کہ سطور ذیل سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ دائرہ کے کارکن آئندہ اشاعت کو کامل تر بنا سکیں اور اگر کوئی کتاب اور آڈٹ کر رہے ہوں تو اس کو زیادہ مکمل طور پر آڈٹ کر سکیں اس لئے دانستہ ہم نے تنقید کے دوسرے اہم ترین جز (ہنرش نیزگو) کو چھوڑ دیا ہے، البتہ اس قدر ہم ضرور عرض کریں گے دائرہ کے کارکنوں نے جس قدر محنت اور کاوش کے ساتھ اس کو ترتیب دیا ہر اسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے، کہ جو نسخے ان کے پیش نظر تھے شاید کسی مستند امام فن کے سامنے پڑے ہوئے نسخے اس لئے قدرۃ وہ بہت زیادہ قابل اصلاح ہوں گے، ان کے ناقص ہونے میں تو کوئی شبہہ نہیں کتنی حدیثیں حوض مستدرک میں تھیں کے اعتماد پر زیادہ کی گئیں، قدیم طرز تحریر میں تجزیہ عبارات کا کوئی خیال نہ ہوتا تھا، علو و افلاک مشتبہ ہوا کرتے ہیں اس کے باوجود ہم کو کافی تلاش و جستجو پر مشافہ و ناقدانہ یا غلط تصحیح کی مثال مل سکی البتہ جو غلطیاں خود اصل نسخہ میں تھیں وہی ہم کو مطبوعہ مستدرک میں بھی ملیں، اور اس میں وہ ایک حد تک معذور بھی رکھے جاسکتے ہیں، تاہم اگر احادیث کی دوسری کتابوں سے موازنہ کیا جائے تو یہ نقص بہت کچھ رفع ہو سکتا تھا، مگر اس کے لئے زیادہ آدمی اور زیادہ سرمایہ کی یقیناً حاجت ہے

معارف میں دائرۃ المعارف کے کارکنوں سے اکثر یہ درخواست کی گئی ہے، کہ آپ کو

اپنا معیار ذرا اور بلند کرنا چاہئے، کم سے کم ان کار آمد طریقوں کی توجہ و پروا کرنی چاہئے جن کو عوام مستشرقین یورپ برتے ہیں، ہم کو دائرہ کے رفقاءے کار کی ہمت، جانفشانی، فرض شناسی کا پورا احساس ہے، مگر بقول براء دم سید ہاشم، "کون ہے جو معصوم ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے۔"

اس لئے بہتر ہوتا، اگر مکمل نسخہ کی اشاعت سے پہلے اس کا آخری صفحہ نسخہ ہندوستان کے مشہور اساتذہ فن کے پاس بھی بھیجا جاتا، اور ان کی مدد بھی اس کی تہذیب میں شامل ہوتی، مگر یہ بات بھی سچ ہے، کہ علماء اس قسم کے کاموں کے لئے اپنے درس و تدریس کے اشغال کو چھوڑ کر کبتر چھوڑتے ہیں، اور تجربہ شاہد ہے،

میں نے مستدرک کا مطالعہ نہایت غور کے ساتھ کیا ہے، مطالعہ کے درمیان مطبوعہ نسخہ کے متعلق جو خیالات میرے ذہن میں پیدا ہوئے ان کا پیش کردینا نہایت ضروری ہے، جن اہل علم کے پاس مستدرک پہنچ چکی ہے، ان سے درخواست کروں گا کہ وہ ذیل کی باتوں پر بغور تامل کریں ممکن ہے کہ سطور ذیل سے ان کو اپنے نسخوں کی اصلاح میں کچھ مدد ملے، دائرہ کے ذمہ داروں سے مجھے امید ہے کہ آئندہ اشاعتوں میں ان باتوں کا خاص خیال رکھیں گے، بعض چیزوں کے متعلق میری درخواست ہے کہ اگر مناسب سمجھا جائے تو مثلاً بیاض اور ساقط عبارتوں کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا ہے، ان کو ضروری ترمیم و اضافہ کیسے بطور ضمیمہ شائع کر کے خریداروں کے پاس بھیج دیا جائے،

مقدمہ کی ضرورت | جب ہم مستدرک کا پہلا صفحہ کھولتے ہیں، تو خطبہ کی عبارت ہم کو صرف چند سطروں کی نظر آتی ہے، حالانکہ مستدرک کا پورا مطالعہ جا بجا ہمارے لئے اس کی کافی شہادتیں ہم پہنچاتا ہے کہ حاکم کا خطبہ اس قدر مختصر نہ تھا، بلکہ وہ نہایت مبسوط و مفصل تھا،

چنانچہ پہلی ہی جلد کے صفحہ ۱۹ پر ہم کو ذیل کی عبارت ملتی ہے،

وقد بلینت مشطی فی اول الکتاب بانی میں نے کتاب کے شروع ہی میں بیان کر دیا

اخراج حدیث الصحابہ عن آخر ہم اذا
صح طریق الیہم کہ ایک صحابی کی حدیث دوسرے صحابی سے
تخریج کر دینے کا بشرطیکہ طریق صحیح ہو،

ص ۲۲ میں فرماتے ہیں،

وقد قدمت الشرح فی اول الكتاب ان الصحابي
المحدث اذا لم يجد له ساديا غير تابعي معناه
اجتناب صحابہ واذہن صحیح علی شہادہما
اس کتاب کے شروع ہی میں یہ شرطیں بتا چکا ہوں
کہ محدث صحابی سے ایک ہی تابعی روایت کرتا ہو
تب بھی بشرطیکہ وہ تابعی معروف ہو ہم حدیث سے
دلیل لاسکتے ہیں، اور اس کو صحیح قرار دیتے ہیں کیونکہ یہی
حدیث شیخین کی شرط کے موافق صحیح ہے،

صفحہ ۵۵ میں ہے،

قد ذكرت فی شرائط هذا الكتاب اخراج
التفسير عن الصحابة، اس کتاب کی شرائط میں صحابہ سے تفسیروں کی تخریج
کا اصول بتا چکا ہوں،

صفحہ ۴۴ میں ایک حدیث کے اختلاف سند کے باعث شیخین کے طرز اخراج پر اعتراض کرتے
ہوئے فرماتے ہیں،

هذا الاثر من حديث سهل بن سعد علي
ما قدمت ذكره من قبل النيات
یہ اختلاف اس اصول کے مطابق جسے میں قبول
زیادات کے ضمن میں بتا چکا ہوں سهل بن سعد کی
حدیث کو کمزور نہیں قرار دیتا،

صفحہ ۱۰۹ میں ہے،

انا على صلي الذي اصلته في خطبة بهذا الكتاب
ان الزيادة من الثقة مقبولة
میں اپنی اس اصل کے مطابق (تصحیح کرتا) ہوں جسے
میں اس کتاب کے خطبہ میں بیان کر چکا ہوں کہ ثقافت

کی زیادت بقبول ہے،

مستدرک کے مجموعہ خطبہ میں یہ مسائل مذکور نہیں، ضروری تھا کہ خطبہ کے ختم پر بتا دیا جائے کہ حاکم کا
خطبہ کتاب مخص اسی قدر نہ تھا، بلکہ نہایت وسیع تھا جس میں حاکم نے اپنے اصول تصحیح کی پوری تشریح
کر دی تھی، مناسب تو یہ تھا کہ ذیلی حاشیہ میں کم از کم ان شرائط کا بھی ذکر کر دیا جاتا، جن کا پتہ صرف
مستدرک کے حوالہ سے لگ سکتا ہے، کیا ہم طبع ثانی تک اس کا انتظار کریں؟

اس شبہہ کو بھی دفع کر لینا چاہئے کہ حاکم کی اصول حدیث میں معرفۃ علوم الحدیث اور المدخل
دو کتابیں ہیں، مگر ان میں سے کوئی کتاب مستدرک کا خطبہ نہیں قرار پاسکتی، معرفۃ علوم الحدیث
گوچھی نہیں ہے، مگر توجیہ النظر میں جزائری نے اس کا پورا پورا خلاصہ شایع کر دیا ہے، وہ اس کا
مقدمہ نہیں، اور مدخل کا بھی یہی حال ہے،

ضروری حواشی | اختلاف نسخ کے علاوہ کچھ باتیں ایسی اور بھی ہوتی ہیں جن کے متعلق حواشی لکھنا ضروری
ہے مثال کے طور پر ہم چند باتیں پیش کرتے ہیں، ضرورت ہے کہ آئندہ اشاعت میں اس قسم کے حواشی
کا امانتہ کیا جائے،

(۱) حاکم نے مستدرک کو موجودہ ترتیب کیساتھ مکمل اعلان نہیں کرایا، بلکہ مستدرک کے مختلف
ابواب کو مختلف اوقات میں اعلان کرایا، بعض وقت ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک حدیث کو جس باب
میں اعلان کرنا چاہئے تھا، اس کو اس باب میں اعلان نہیں کرایا، کیونکہ اس باب کی حدیثیں لکھاتے
وقت اس حدیث کی طرف ان کا خیال نہیں گذرا تھا، لیکن بعد کو کسی دوسرے باب کی حدیثیں
لکھنے کے وقت اس حدیث کا خیال آیا تو اسی وقت اس کو بھی لکھا دیا اور بتا دیا کہ اس حدیث کو فلاں
باب میں ہونا چاہئے، مثلاً صفحہ ۱۱۴ جلد ۲ میں ایک حدیث کے ماتحت ہم کو ذیل کی عبارت ملتی ہے
قد كنت المیت فی کتاب المناسک حدیث دیر میں نے کتاب المناسک میں رویم بن یزید

بن یزید المقرئ عن الليث عن عقيل عن الزهري
عن انس وحدث اذ ذاك ان اجد له بشا
فلم اجد وهذا مشابها ان مسلم من خالد بن يث
العمرى
ہے، بشر طیکہ خالد بن یزید العمری کی جانب سے مسلم
رویم والی حدیث جلد اول صفحہ ۴۴ میں مروی ہے، ہیکو نہ تو مجلد اول میں کوئی حاشیہ
ملائمہ مجلد ثانی میں، حالانکہ ضروری تھا کہ مجلد ثانی صفحہ ۴۴ پر حاشیہ دیکر (ج ۱ ص ۴۴۵) اور مجلد اول
میں حدیث رویم پر حاشیہ دیکر (ج ۲ ص ۱۴۴) لکھ دیا جاتا۔ :-

(۳) حاکم کی بعض حدیثوں کی، بعینہ حاکم کے رجال اور حاکم کی اسناد سے بعض دیگر ائمہ حدیث نے بھی
تخریج کی ہے جنہیں بعض بعض الفاظ کا فرق پایا جاتا ہے اگر مستدرک کے ادیشن کو نہایت قیمتی
بنانا مقصود تھا تو ضروری تھا کہ ان احادیث پر حاشیہ دیکر فروق ظاہر کر دیئے جاتے، کیونکہ
ممکن ہے کہ یہ فروق محض نسخین مستدرک کے تساہل کا نتیجہ ہوں، ذیل میں ہم اس قسم کی صرف
دو مثالیں پیش کرتے ہیں،

(۱) ص ۱۱، جلد ۱ میں زید بن ارقم والی حدیث کو شعبہ اور عیش کی سند سے جن واسطوں سے
حاکم نے نقل کیا ہے، بعینہ انہیں واسطوں سے مسند احمد میں بھی منقول ہے مگر فرق ہے،

شعبہ (مستدرک) من أمية الف جزء (مسند) من أمية الف جزء (مسند) من أمية الف جزء
عش () ثمان أمية الف جزء () ثمان أمية الف جزء () ثمان أمية الف جزء
عش () ثمان أمية الف جزء () ثمان أمية الف جزء () ثمان أمية الف جزء
عش () ثمان أمية الف جزء () ثمان أمية الف جزء () ثمان أمية الف جزء

(ب) ص ۳۰ جلد اول کی آخری حدیث کو فائدہ سے آخر سند تک امام ترمذی نے بھی

بعینہ حاکم کی سند سے بیان کیا مگر کسی قدر فرق کے ساتھ،

مستدرک

صحیح ترمذی

اسانک عن امم معاذ بنک والعممة
من کل ذنب والسلامة من کل اثم
والغنية من کل بر والسلامة من کل اثم لا
تدع لی ذنبا الا اغفرته ولا حملا الا فرجته ولا

حتى حابة لك رضا الا قضيت يا ارحم الراحمين

(۳) غشی صاحبان نے اکثر رجال حاکم کے متعلق بھی کلام کیا ہے، اور بعض احادیث کی تضعیف
کی ہے، مگر بہتر ہوتا اگر اس قسم کے حواشی کے لئے مندرجہ ذیل اصول مرعی رکھے جاتے،

(۱) حاکم نے اکثر اپنی روایت کے بعض رجال کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ ان سے امام مسلم یا

امام بخاری یا دونوں نے احتجاج کیا ہے، حالانکہ دعویٰ احتجاج بعض مواقع پر صحیح نہیں ہوتا، مثلاً حاکم نے

سب پہلی حدیث کو امام مسلم کی نظر پر چھ قرار دیا ہے حاکم نے تقاع اور محمد بن عمرو کے متعلق دعویٰ

کیا ہے کہ امام مسلم نے ان دونوں سے احتجاج کیا ہے، بد قسمتی سے یہی کے پیش نظر جو نسخہ تھا، اس

حاکم کے اس فیصلہ کی عبارت موجود نہ تھی، چنانچہ انھوں نے اس جگہ یہ لکھا کہ حاکم نے اس حدیث

پر کوئی کلام نہ کیا،

حاکم کا ادعا تقاع اور محمد بن عمرو دونوں کے متعلق دوسرے ائمہ فن کے نزدیک مسلم

ہے، چنانچہ تہذیب التہذیب میں علامہ عسقلانی تقاع کے متعلق تحریر فرماتے ہیں

اتما اخرج له مسلم في التاليف وله بحتبه امام سلم في تصرفه ثابت في صورت ان کی حدیث

کی تخریج کی ہے ان سے احتجاج نہیں کیا،

محمد بن عمرو کے متعلق ص ۶ میں ذہبی نے لکھا ہے

ما اجمع محمد بن عمرو و منفذ دا

امام مسلم نے انفراد کی صورت میں تھا محمد بن عمرو

احتجاج نہیں کیا،

مناسب یہ تھا کہ اس قسم کے رواۃ کا نام پہلی مرتبہ جہاں آتا ہے، وہاں ان کے متعلق اس قسم کے حواشی دیے جاتے، اور بعد کے مقامات پر حاشیہ دیکر پہلے حاشیہ کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔ اس قسم کے حواشی طالبانِ حدیث کے لئے نہایت مفید ہوں گے، اور وہ اس غلط فہمی سے بچ جائیں گے جو حاکم کی بدولت ان کو ہو سکتی ہے،

اگرچہ مستدرک کی پہلی حدیث مندرجہ بالا حاشیہ کے باوجود شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے کیونکہ محمد بن عمرو متابع کے ساتھ قابلِ احتجاج ہیں اور فقہاء کی حدیثیں متابعت کی صورت میں بیان کی جاسکتی ہیں اور اس موقع پر فقہاء کی روایت کو متابع اور محمد بن عمرو کی روایت کو اصل قرار دیا جاسکتا ہے، مگر اس قسم کے حواشی اکثر احادیث کے متعلق حاکم پر استدراک کی نوعیت کے ہوں گے، چنانچہ اس کے بعد جہاں جہاں فقہاء اور محمد بن عمرو کی احادیث کو حاکم نے بغیر مستدرک کی روایت کیا ہے، اور شرط مسلم پر قرار دیا ہے، ان کا دعویٰ کمزور ہو جاتا ہے،

اس قسم کے رجال پر حاشیہ میں کلام کرنا اس کلام کی بہ نسبت زیادہ ضروری تھا جو مستدرک کے حاشیہ پر کیا گیا ہے،

۲۱) مستدرک میں بعض رواۃ ایسے بھی نظر آتے ہیں جن کے متعلق مستدرک میں تو توثیق کے الفاظ ملتے ہیں، مگر انھیں کے متعلق خود حاکم کا قول کتب رجال میں کچھ اور منقول ہے مثلاً جلد اول ص ۷ میں ایک حدیث یونس بن ابی اسحاق سے مروی ہے، یونس نے اپنے پاس روایت کی ہے، اس حدیث کی حاکم نے تصحیح کی ہے، یونس کے متعلق لکھا ہے کہ شیخین نے حجاج بن محمد اور یونس دونوں سے احتجاج کیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں روایات کے علاوہ اسناد

کے اور ارکان پر کسی قسم کی بحث کی گنجائش نہیں، قابلِ بحث صرف یہ دو تھے، یونس بن ابی اسحاق کے باپ کا نام عبدالمعین بن میسرہ تھا، ان کی ایک کینت احمد بن یحییٰ، تہذیب التہذیب میں ان کے متعلق خود حاکم کا قول منقول ہے کہ ان کی حدیث ٹھیک نہیں ہوتی، ایسے موقع پر حاشیہ دینا جس قدر ضروری تھا ظاہر ہے،

(۳۱) حاکم نے بعض حدیثیں ایسی بھی نقل کی ہیں جنکو وہ شیخین میں کسی ایک کی شرط پر سمجھتے ہیں، حالانکہ خود حاکم کے بتائے ہوئے اصول کے ماتحت شیخین کیا بلکہ خود مستدرک کی شرط کے خلاف ہوتی ہیں، مثلاً (ص ۸ ج ۱) میں حاکم نے حبیب بن الشہید کی حدیث کو شیخین کی شرط پر قرار دیا ہے، فرماتے ہیں کہ شیخین نے اس حدیث کی تخریج صرف اس لئے نہیں کی کہ خیال میں ہمسائے صرف حمید بن ہلال نے روایت کی ہے، حالانکہ ابن ابی حاتم نے اس کا ذکر کیا ہے کہ ہمسائے قرہ بن خالد نے بھی روایت کی ہے۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ درحقیقت یہ حدیث شرط شیخین پر ہے، مگر شیخین کو یا تو اس کی خبر نہ تھی، یا شاید روایت کی طرف ان کا خیال نہیں گذرا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ خود حاکم نے اپنا قاعدہ برتنے میں غلطی کی،

ان کے اصول بموجب (۱) ہمسائے کو معروف تابعی ہونا چاہئے، (۲) حمید بن ہلال کو بھی ثقہ مامون اور معروف ہونا چاہئے، (۳) اسناد ہمسائے تک صحیح ہونی چاہئے، مگر اس حدیث میں ان میں سے ایک بات بھی پائی نہیں جاتی،

ہمسائے کو تابعی ہیں مگر معروف نہیں، حمید بن ہلال مامون نہیں کیونکہ ان کے متعلق ابن میسرین کا قول ہے کہ، چار آدمی جو کچھ سنتے تھے، پرواہ نہ کرتے تھے کہ کس سے سنا، سب بیان کر دیتے تھے حسن ابو العالیہ، حمید بن ہلال، چوتھے شخص کا نام راوی کو یاد نہ رہا، تہذیب التہذیب

اس بنا پر جب تک ان کا شیخ اور ان کے راوی دونوں بڑے پایہ کے نہ ہوں ان کی حدیث سند نہیں ہو سکتی، حبیب ابن الشہید ابو مرزوق سے امام بخاری نے تاریخ میں تو روایت قبول کی ہے مگر صحیحین میں ان سے تخریج نہ کی یعنی ان کی حدیث تخمین کے نزدیک شرط صحیح سے کمتر ہے، اس قسم کے حواشی اسی وقت ممکن ہیں جب شرائط حاکم کو بھی الگ لکھ لیا جائے،

(۴) ص ۴۴۸ ج ۴۴۸ من اراد ان یقلی علی کے راوی ابو صفوان مہران کے متعلق حاکم نے لکھا ہے،

”لا یعرف بالجرح“ بظاہر اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ثقہ اور حجة ہیں حالانکہ ابو ذر عہ فرماتے ہیں،

”لا اعرف الا فی ہذا الحدیث“ اگر حاشیہ پر ابو ذر عہ کا قول لکھ دیا جاتا تو حاکم کے مقولہ کا مطلب صاف ہو جاتا، اس قسم کے کلام پر حاشیہ دینا سب سے زیادہ ضروری تھا،

(۵) مستدرک میں جس قدر رجال صحیحین کے ہیں ان کے متعلق دوسرے اکثر رجال کے اقوال نقل کرنے کی ضرورت صرف ان صورتوں میں ہے جب کہ اس قول سے ان قیود کا پتہ چلتا ہو جن کے ماتحت تخمین ان کی روایت قبول کرتے ہیں، لیکن جن رجال سے تخمین نے احتجاج نہیں کیا ہے، اور وہ شرائط صحیح پر پورے نہیں اترتے، ان کے متعلق حاشیہ میں نوٹ دینا ضروری ہے،

اگرچہ اس قسم کے حواشی مستدرک میں ملتے ہیں مگر ہم نے ان حواشی کو دیکھ کر یہی خیال کیا کہ محشی صاحبان کو جس میں موقع پر خیال آگیا، حواشی درج کر دیئے، تحشیہ کے لئے کوئی خاص اصول پیش نظر نہ تھا، حالانکہ تحشیہ کا اصول پہلے سے مقرر کر لینا چاہئے کہ فلاں فلاں صورتوں میں حاشیہ دینا چاہئے،

(۶) جن ضعیف روایات حاکم نے دو ایک جگہ روایت کی ہے ان پر حاشیہ دینے سے زیادہ ایسے روایات کا درجہ ظاہر کرنا ضروری تھا جن پر کچھ الزام ہے، اور حاکم نے بکثرت ان کی روایتیں قبول کی ہیں، مثلاً حماد بن سلمہ عن ثابت کی روایتوں کو حاکم نے اکثر شرط مسلم پر بتایا ہے، لیکن

حماد وہی بزرگ ہیں جن کی حدیث (روایت بنی فی اس صورت) کی دار قطنی نے تخریج کی ہے،

ہے، اور لکھا ہے، کہ

”یہ حماد کی منکر ترین روایت ہے“ (لالی مضمونہ)

امام بخاری ان کو قابل احتجاج نہیں سمجھتے، اس پر ابن حبان کو سخت اعتراض ہے، حاکم نے حماد کے متعلق دعویٰ کیا ہے، کہ مسلم نے ان سے احتجاج کیا ہے، حالانکہ ان کی روایتیں، اصولاً بغیر شاہد و متابع قابل احتجاج نہیں ہو سکتیں، محشی صاحبان کیلئے حماد بن سلمہ پر حاشیہ لکھنا اس قسم کے احتیاطوں سے زیادہ ضروری تھا،

تخصیص اور مستدرک دائرۃ المعارف نے مستدرک کے حاشیہ میں تخصیص ذہبی کو بھی شائع کیا ہے اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ عام ناظرین کو مستدرک کی صحیح حدیثوں سے فائدہ

اٹھانا آسان ہو گیا ہے، حاکم نے بہت سی احادیث کو صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ ان میں سے بعض ذہبی کی تحقیق میں ضعیف اور موضوع و منکر ہیں، ان احادیث کے درجہ کی طرف پڑھنے والوں کی توجہ مبذول کرانا نہایت ضروری تھا، مگر تخصیص اور مستدرک کو ایک ساتھ شائع کر نیکی وجہ سے دائرہ

کے کارکنوں پر یہ فرض بھی عاید ہونا چاہئے کہ حاشیہ پر تخصیص اور مستدرک کے اختلافات کے متعلق کچھ روشنی ڈالنے مثال کے طور پر ہم صرف مجلد اول کے چند اختلافات کا نشان دیتے ہیں

(۱) ج ۳ ص ۳۳ کی حدیث ”اکمل المؤمنین ایماناً“ کے متعلق تخصیص میں ہے، کہ ”لم ینکم علیہ الوفا“ مگر مستدرک نے تصحیح کی ہے، اور رجال حدیث میں جس قدر اشخاص قابل کلام تھے، سب کی توثیق کی ہے، بتانا چاہئے تھا، کہ غالباً ذہبی کے پیش نظر نسخہ سے حاکم کی عبارت توثیق قطعاً

(۲) ص ۱۱۳ اس اذہبی نے ”محمد بن سابق“ کی حدیث کے بعد لکھا ہے، ”حدثنا محمد بن اسحاق الفقیہ انا محمد بن غالب ثنا محمد بن اسحاق نفوذ بہ اسرائیل“ یہ عبارت ہم کو مستدرک میں نہیں ملتی، حالانکہ یہ قول ذہبی کا اپنا قول بھی نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ محمد بن اسحاق حاکم کے شیخ تھے، اور

۱۰ ص ۸۰ م ان الله كره يحجب الحكم الخ کو حجاج بن القری اور احمد بن یونس دو اسنادوں کے بیان کیا جو حاکم نے احمد بن یونس والی حدیث کو صحیح کہا ہے اور ان پر کوئی جرح نہ کی ۔
ابن القری کی توثیق کی جو برخلاف اس کے تلخیص میں حجاج بن القری کے متعلق کوئی کلام نہیں احمد بن یونس کے متعلق تلخیص میں ہے،

”تفرد بہ یونس“

کیا اس کے پہلے ”قلت“ ہونا چاہیے؟

(۴) ص ۵۵ س ۴۱ مستدرک میں ”عون“ ہے س ۲ تلخیص میں ”عون“ ہے بتانا چاہیے کہ صحیح کیا ہو؟
(۱۱) ص ۶۰ عمرو بن یونس کی حدیث کو حاکم نے شرطیہ تلخیص پر بتایا ہے تلخیص میں ہے ”علی شرط دم“
(۱۱) ص ۲۸ کی ایک حدیث کے متعلق تلخیص میں ہے،

”ساقہ من طریق ضعیف وسقط نصف السند من النسخ“

حاشیہ پر بتانا چاہیے کہ یہ نصف سند ہمارے پیش نظر نسخوں سے ساقط نہیں،

(۱۳) ص ۱۲۱ س ۲ تلخیص میں اذا مس رفعہ ہے حالانکہ مستدرک میں ”اذا مس ذکرہ“ ہے،

(۱۳) ص ۵۵ س ۱۰ مستدرک میں ہے ”من ائمہ اہل الشام مگر تلخیص میں ہے ”من ائمہ ہذا الشان“
تلخیص کی اصلاح ضروری ہے،

(۱۴) ص ۵۵ مستدرک میں ”قال سمعت محمد بن اسحاق“، تلخیص س ۵ میں ہے ”عن اسحاق“
بتانا چاہیے کہ تلخیص سے ”ابن“ کا لفظ چھوٹ گیا ہے!

اسے یہ حاکم ہی رائے ہے اور تمام علمائے جرح و تعدیل نے انکی حدیث کو منکر بتایا ہے یہ وہی بن جنہون نے روایت کی
کہ جتنے کتابکار خدا کے سامنے جائیں گے خدا چاہے گا تو عذاب دیگا، چاہیگا تو بخش دیگا، مگر یحییٰ بن زکریا کہ سردار اور
مستور (المنان المیزان)

اختلاف نسخ کسی قدیم کتاب کو ایڈٹ کرنے والوں کا سب سے پہلا فرض نسخوں اور طرق نسخ کا اختلاف ظاہر کرنا ہے، مستدرک کے اسٹان نے اس فرض کو نہایت خوب انجام دیا ہے مگر تم نشان ۱۰ اور ۱۱ کا فرق نہ سمجھ سکتے
بہتر ہوتا، اگر اختلاف نسخ دکھانے کیلئے کوئی ایسا نشان اختیار کیا جاتا جو عبارت میں گم نہ ہو جاسکتا
یہ نشانات گم ہو جاتے ہیں،

دائرہ کے کارکنوں نے اختلاف نسخ دکھانے کے لیے صرف مستدرک کے پیش نظر نسخوں پر ہی کیا ہے، یہ نسخے یقیناً کہیں کہیں سے ناقص تھے، ان کے نقص کی شہادتیں لائی مصنوعہ وغیرہ کتابوں کی
وہ حدیثیں ہیں جنکو ان کے مصنفین نے مستدرک کے حوالہ سے لکھا ہے، مگر وہ مستدرک کے مطبوعہ نسخہ میں نہیں ملتیں، اگر اڈٹ کے وقت یہ کتابیں بھی پیش نظر ہوتیں تو ابھی بہت سے اختلافات دکھانے کی جو گنجائش ہے وہ باقی نہ رہتی،

ذیل میں ہم صرف ان احادیث کا تذکرہ کرتے ہیں جو سیوطی کی لائی مصنوعہ (مطبوعہ ادبیہ مصر)
میں منقول ہیں اور مستدرک کے مطبوعہ نسخہ کی عبارت سے مختلف ہیں، ہم نے محض لالی ج ۱ و ج ۲ پر اکتفا کیا
ہے اور کتابوں کے مطالعہ سے اس قسم کے اختلافات اور بھی ظاہر ہونگے،

لالی ج ۱

حدیث	صف لالی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
۱- لوح محفوظ	۱۱	المفید	ج ۲ ص ۴۴ م ۳	الحفید
”	”	کتا بہ نور	”	کتا بہ نور
”	”	عرضہ باین السہار الاض	”	”
”	”	نظرۃ خلیق فی	”	نظرۃ او ترقی فی
”	”	کل نظرۃ	”	نظرۃ خلیق

حدیث	مدالی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
دیک اسما	۳۲	عبید اللہ بن موسیٰ	۹۷ ص ۶۶	عبید اللہ بن موسیٰ
"	"	عن یک مرتہ رجلاہ فی الارض	"	عن دیک رجلاہ فی الارض
"	"	و عنقہ	در اسہ	"
"	"	سجائک ما اعظمک ربنا	"	سجائک ما اعظم ربنا
۳۔ نجوم پوست	۴۷	"	ج ۴ ص ۳۹۲	"
لالی مین سنن سید بن منصور کے حوالہ سے متن مذکور ہر حاکم کی صرف اسناد مذکور ہے اس لیے اختلاف متن ظاہر کرنا چند ان ضروری نہیں لیکن بعض الفاظ کے املا میں جو فرق ہے اس کا ظاہر کرنا ضروری ہے				
لالی ص ۳۰		الفاظ	مستدرک ص ۳۹۲	الفاظ
		بستانی الیہودی	"	شیبان الیہودی
		خرثان	"	حد ثان
		عابس	"	قابس
		الفروج	"	الفروج
		المصیح	"	النصح
		عمودان	"	عمودان
		فلیق	"	فلیق

حدیث جبہ صوت لالی ج ۱ ص ۸۵ مستدرک ص ۲۸ س ۶
 مستدرک میں ہے کہ حمید بن قیس با بن قیس حالانکہ لالی میں ہے در داہ الحاکم فی المستدرک فلانہ
 ان حمید بن قیس ہو بن قیس مالکی النقاد ہر دو ہم نہ مستدرک کے اندر مطبوع عبارت غلط ہے کیونکہ

حاکم نے اس حدیث کے تمام قابل بحث رواۃ کی توثیق کی ہے حمید بن قیس "میں داہ" ابن قیس (۲) او ابن علی
 ابن علی کو امام بخاری کے اعتماد پر حاکم نے منکر حدیث قرار دیا ہے، اگر حدیث زیر نظر کے "حمید بن قیس"
 ابن قیس نہیں تو لالی لالی ابن علی ہونگے اس لیے لیس با بن قیس" لکھنے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ
 حدیث شرط حاکم کے مطابق نہیں، یہ مفہوم یقیناً حاکم کا نہیں ہے اصل یہ ہے کہ ناسخون یا مطبع کی غلطی
 (حمید بن لالی ابن قیس)

نے لالی ابن قیس پھر لیس با بن قیس کی صورت پالی،

حدیث لقاۃ الیاس، لالی ج ۱ ص ۸۸ المتاب علیہا، مستدرک ج ۱ ص ۱۸ المتاب لہا
 ۲۰۳۔ وقد کنت حسب " ج ۲ ص ۳۲، اس وحدثنی
 دہر ان اسمی تفرد (اس کے بعد لالی میں وہ تمام اسناد میں مذکور
 بہذا الحدیث حتی بن جو مستدرک کے مطبوع نسخہ میں ہیں
 حد ثنا

النظرانی علی	۱۷۰	محمد بن عبید بن عقبہ	ج ۲ ص ۱۸ اس ۱۸	محمد عبید بن عقبہ
عبادت	"	حد ثنا عبد العزیز بن معاویہ	" " " " س ۱۲	حد ثنا علی بن عبد العزیز بن معاویہ
	۲۰۵	عبد اللہ بن داؤد الخزیمی	ج ۲ ص ۱۵۶ اس ۲	عبد اللہ بن داؤد الخزیمی
	"	عن سعد بن ابی وقاص	"	عن سعد بن مالک
ان فاطمہ	۲۰۸	علی بن المثنی الطہری	ج ۳ ص ۱۵۲ اس ۱۲	علی بن المثنی الطہری
غضوا بصاکم عن فاطمہ	۲۰۹	علی شرط الشخین	ج ۳ ص ۱۵۳ اس ۸	علی شرط الشخین
		الا ان الیاس		دلم یخر جاہ
		لم یخر جاہ		

الناشرہ لالی ۲۱۰ حدیثی ابی عن مینا، مسترک ۳ ص ۱۶۰ اس حدیثی ابی حدیثی ابی عن مینا،

بن ابی میناء بن ابی میناء

خیر السودان ۲۳۲ جدی عن الحکم " ۳ ص ۲۸۲ جدی شتا الحاکم

لا آئی جلد دوم

تفسیر کوثر ۱۱ و ہب بن ابراہیم ۲ ص ۵۳۸ س و ہب بن ابی مرحوم

جمع بين الصلواتين ١٢ حسين ابن قيس له » ا ص ٢٥٥ س ١٦ حش عن عمره

عن عمرؓ

شرف المؤمن بآية اللیل ۱۴ احب من حبیب^{۱۲} ۴ ص ۳۲۵ احب من شئت

٢٢ صلوٰۃ التسبیح ^{حبیب} اَللّٰهُمَّ عَن زَيْدِ بْنِ اَبِي ^{حبیب} اَص ٣١٩ ص حِوٰۃ بن شَرَح عَنْ زَيْدِ بْنِ اَبِي

صلوة خط القرآن ٣٥ فعلت هذا القرآن و ١٥٣٤ فعلت هذا القرآن

دہو قول یعقوب " س وہی قول اخی یعقوب

حتى تأتي الجمعة . س ١٠ حتى تأتي ليلة الجمعة

فان لم تستطع فني وسطها، س ١٢ فان لم تستطع فقم في وسطها

فقم فی وسطها فصل وان لم تستطع فقم فی اولها

فصل

وفى الركعة الثانية بفاتحة س ١٣ وفى الركعة الثانية بفاتحة

لے بہن شاہین بقیلی اور وطنی بیتی سب نے رخش کی بجائے حسین بن قیس لکھا ہے قیاس یہ ہے کہ حاکم نے حمی حسین

بن قیس ہی لکھا ہو گا۔ البتہ امام رزمی نے جنس سے تخریج کی ہزار لکھا ہے (موصوفین ابن قیس ابو علی الرضی و ہو

ضمیمہ غذائیل الہدیث (۱) لابی من من جوالہ خطیب منقول در صرف اسناد و احکام کا حوالہ دیا ہے۔

سلوة حفظ القرآن - الكتاب وحمه الدخان و - ١٢ س - الكتاب والمتميز في السجده

في الركعة الثالثة بفاتحة الكتاب وفي الركعة الثانية بفاتحة الكتاب

والله متفضل السجده
وحكم الدخان

اس کے علاوہ اور احتمالات بھی ہیں جنکا اثر مغنے پر نہیں پڑتا،

تفسیر من تقی اللہ لابی ص ۷۷، ابوالقاسم الحسین ص ۲۴۲، ابوالقاسم الحسن

" " ثنا محمد بن كثير الحارثي " " ثنا عبد بن كثير الحارثي

• • فقال لا اتق الله ولا هب • • فقال اتق الله واصبر فرجع

فلم يلبث ان
الى فحابة فقالوا انا اعطاك

رسول اللہ فقال ما اعطاني

وقال اتق الله واصبر فلم يعبث الخ

بروآبادکم ۱۰۴ ابراهیم بن الحسن بن زید بن ۴۴ م ۱۵۴ ابراهیم بن الحسن بن زید بن

عن علی بن قتیبه

بیاض | دائرہ کے کارٹون نے میاضون کے پر کرنے میں کافی محنت کی ہے تاہم بعض مقامات پر ان کی

کوششیں کامیاب نہ ہو سکیں اور اکثر بے بضاعتی جو پر کھج سکتی تھیں ایک خالی مین غائب ہو گئی وہ جہ یہ ہے کہ اسٹاف

اس کام کے لیے ناکافی تھا دائرہ کے ذمہ دار دن کا فرض تھا کہ سترک شائع کرنے سے پہلے

ان صفحات کو چھپوا کر خنیں یا ضنین ہن ہندوستان کے محرف علمائے حدیث کے پاس بھی بھیجے تاکہ

وہ بھی دائرہ کے کارکنوں کا ہاتھ بٹاتے،

مستدرک میں جہان جہان بیاض ہے ہم ان کو تین قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں (۱) بعض مقامات

سے اسناد کا کوئی حصہ ساقط ہو گیا ہو، (۲) بعض مقامات سے متن حدیث غائب ہے، (۳) اور بعض

مقامات محاکمہ کی عبارت ارگئی ہے، اس قسم کی بیاض کا پر کرنا سخت دشوار ہے، کیونکہ ان کا پتہ
بجز سدرک کے مختلف نسخوں کے دوسری کتابوں سے نہیں چسکتا لیکن اسناد کامل طور پر یا اوسکا
کافی حصہ محفوظ ہے تو مسانید اور سنن میں تلاش کر کے بتایا جاسکتا ہو کہ ساقط شدہ متن حدیث کیا تھا
اسناد کا آخری حصہ غائب، اور متن موجود ہے، تب بھی مسانید اور سنن سے مدد لی جاسکتی ہے، البتہ دشوار
بیاضوں کو پر کرنا ہے، جہاں سے ابتدائے سند یعنی حاکم کے شیخ یا شیخ الشیخ کا نام غائب ہے، بعض بعض
مقامات پر اس قسم کی بیاضوں کو بھی پر کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اسانید حاکم کا استقفا کر لیا جاتا،
ذیل میں ہم بطور مثال سدرک کے صرف جزو اول کی چند بیاضوں کو پر کر کے دکھاتے ہیں،
بیاض متن | ص ۳۵ اس ۱۶۱۵ سدرک میں بیاض ہے جس پر کوئی حاشیہ بھی نہیں، ختم حدیث کے بعد
بھی کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے، جس پر حاشیہ دیکر سنن ترمذی کے حوالہ سے بتا دیا گیا ہے کہ یہاں سے
یہ عبارت ساقط ہو گئی ہے، حاکم نے اس حدیث کی اسی اسناد کو جو جریر تک پہنچا کر عبد الملک بن عمر بن
عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن معاذ بن جبل کی سند سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آیا اور اسے آنحضرت سے پوچھا
”ما تقول فی رجل اصاب امرأة لا تحل له فلم يدع شيئاً وضو
حاشا ثم فصل قال و انزل الله عز وجل اتم الصلوة طرفی النهار و ذلک من الیل“
امام احمد نے اسی حدیث کو سفیان ثمالی اسناد پہنچا کر اسی سند سے روایت کیا ہے، جس کے
الفاظ حسب ذیل ہیں،
ما تقول فی رجل یتى امرأة لا یعرها فلیس یأتی الرجل من المرأة الا قد اتاه منها غیر
ثم یحاسبها قال فانزل الله هذه الآية اتم الصلوة الآية قال فقال له النبی صلی
تو خاتم صل۔
اس بناء ہم یقین کے ساتھ کہ سکتے ہیں کہ بیاض کے موقع پر ذیل کی عبارت ہونی چاہیے،

”ما یأتی الرجل من امرأة غیر انه لم یحاسبها قال فقال له النبی صلی وسلم تو ضا“

ص ۴۰ اس ۴۰ میں متن حدیث کی جگہ پر جو بیاض ہے اس کی تفسیر خود اس سے پہلے کی حدیث
کر دیتی ہیں،

ص ۴۲ اس ۵ کی بیاض کے متعلق بھی صرف تقدم حدیثوں کے قیاس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے
کہ یہاں پر ”تفیل الفتویٰ ص ۱۶۲“ ہونا چاہیے،

ص ۱۵۵ سدرک کی آخری سطر میں جو بیاض ہے یہاں سے عویم بن ساعدہ کی حدیث کا آخری حصہ
اور حدیث مابعد کی سند کا ابتدائی حصہ ساقط ہے، عویم بن ساعدہ کی حدیث مسند احمد کی مدد سے مکمل کی جاسکتی
تھی کیونکہ اسی اسناد کے ساتھ اسی حدیث کی امام احمد نے بھی تخریج کی ہے، حاکم کی حدیث میں فقال لهم
ما هذا الطور کے بعد بیاض ہے، مگر احمد کی حدیث میں اس کے بعد ذیل کی عبارت ہے،

”الذی یطهرون به قانوا و الله یا رسول الله ما تعلم شیئاً الا انه کان لنا حیران
من الیہود فکانوا یغسلون اذ بارهم من الغائط فغسلنا کما غسلوا“

ص ۲۸۲ اس ۱۳ کی بیاض کے متعلق صحیحین کا مقابلہ کرنا ضروری ہے کیونکہ حاکم نے اس عبارت
کو مرویات شیعین میں قرار دیا ہے، بیاض پر حاشیہ ہے کہ یہاں ایک غیر مفہوم نقطہ ہے حالانکہ بتانا
یہ چاہیے تھا کہ کیا ہے،

بیاض اسانید | جن مواقع پر آخر سند کی جگہ پر بیاض ہوا انکی خانہ پری بہت زیادہ دشوار نہیں،
۱۔ ص ۸ اس ۱۰ میں ثنا عبد اللہ کی بجائے ہونا چاہیے،

”ثنا عبد اللہ بن داؤد الواسطی الثمار ثنا اسماعیل بن عیاش عن ثور بن یزید عن
خالد بن سعدان“

کیونکہ اسی حدیث کی انفسان الفاظ کے ساتھ جو سدرک میں میں خطیب اور بیہقی دونوں نے

تخریج کی ہے اور دونوں نے محمد بن یونس الکدیری اور ابوالامر کے درمیان اسی مندرجہ بالا اسناد کا ذکر کیا ہے
(آلی مصنوعہ جلد ۱ ص ۱۲۱)

ص ۱۲۱، م ۲۲۱ ابو سعاد کے بعد سہ صحابی کے نام کے پوری اسناد غائب ہے، حاشیہ پر لکھا ہے کہ یہاں پر

”الاعش عن عمرو عن ابی حمزہ عن زید بن ارقم“

ہونا چاہیے جیسا کہ تلخیص سے پتہ چلتا ہے مگر تلخیص میں صرف الاعش عن عمرو کا نام ہے ابو حمزہ اور زید بن ارقم کا نام حدیث مابقی کے قیاس پر بڑھایا گیا ہے لیکن اس قیاس کی طرف حاشیہ میں اشارہ نہیں کیا گیا، اسی حدیث کو امام احمد نے بھی (مسند م ص ۲۶) روایت کیا ہے اور ابو سعاد کے بعد ذیل کی اسناد بیان کی ہے

”ثنا الاعش عن عمرو بن مرہ، عن طلحہ مولیٰ قرظہ عن زید بن ارقم“

طلحہ اور ابو حمزہ دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں مگر اس موقع پر بجائے لفظ ”عن ابی حمزہ“ کے عن طلحہ مولیٰ قرظہ ہی ہونا چاہیے کیونکہ یہ حدیث حاکم نے نہ بطور احتجاج نقل کی نہ بطور استشہاد بلکہ صرف اس لیے نقل کی ہے تاکہ ثابت ہو جائے کہ حدیث مابقی میں جن ابو حمزہ کا نام آیا ہے وہ وہی طلحہ بن زید بن حبیب ہے امام بخاری احتجاج کیا کرتے ہیں،

ص ۱۲۱، م ۲۲۱ کے متعلق خود حدیث مابقی بتا رہی ہے کہ اس موقع سے عن ابی ثعلبہ الحنفی، چھوٹا گیا ہے، اور کچھ حصہ متن حدیث کا بھی چھوٹ گیا ہے،

شب سے زیادہ مشکل کام ان بیاضوں کا پر کرنا ہے جہاں پر حاکم کے شیخ، یا شیخ الشیخ کا نام چھوٹ گیا ہے، لیکن اگر اسانید حاکم کا استقفا کیا جائے تو اکثر مقامات کی بیاض کو پر کیا جاسکتا ہے،

مثال کے طور پر ص ۱۲۰ م ۱۰ کی بیاض کو لیتے ہیں، حدیث مابقی ”الامور“ پر ختم

ہو جاتی ہے، حدیث مابعد الشیبانی بالکوثر سے شروع ہوتی ہے حاکم کے شیوخ میں شیبانی و دین

(۱) محمد بن علی بن دحیم شیبانی (۲) ابو الحسن علی بن محمد شیبانی، اس موقع پر انھیں کا نام چھوٹا ہوا کیونکہ شیبانی کے بعد قاضی ابراہیم بن اسحاق الزہری کا نام ہے اور ان سے ہی دوسرے شیبانی

روایت کیا کرتے ہیں، چنانچہ ص ۵۰ کی حدیث میں قاضی صاحب کے بعد انھیں شیبانی کا نام ہے،

بیاض حکم | اسانید اور متون حدیث کو تو ہم محنت کر کے مشکل سہی لیکن اعتماد کے ساتھ مکمل کر سکتے ہیں

مگر سب سے زیادہ مشکل کام جہاں صرف توت فکر یہ اور بصیرت سے کام لینا پڑتا ہے، ان بیاضوں کو

پر کرنا ہے جہاں پر حاکم کے فیصلے کی عبارت کا کوئی جز تھا بعض حکمیں تو ایسی ہیں جن کے متعلق قیاس

کام تک نہیں کر سکتا مثلاً ص ۱۲۶ کی بیاض، لیکن بعض مقامات پر غور کر کے حاشیہ میں بتایا جاسکتا ہے

کہ اس موقع پر کیا ہونا چاہیے، مگر افسوس یہ کہ اس قسم کی کسی بیاض کے متعلق حاشیہ میں کچھ بھی نہیں فرمایا

ص ۱۲۶ کی بیاض میں یقیناً کوئی ایسی عبارت ہونی چاہیے کہ جس سے ولید بن کثیر کی برات

ثابت ہو کیونکہ حاکم نے ولید بن کثیر کی حدیث کو شرط شیخین پر قرار دیا ہے، حالانکہ ان کو علم ہے کہ بعض

نقاط ”ابو اسامہ عن ولید کے بعد محمد بن جعفر بن الزبیر کا نام لیا ہے اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر

کا نام لیا ہے، حاکم کو اس کا بھی خیال ہے کہ شیخین نے اسی اختلاف کے باعث اس حدیث کی تخریج

نہ کی چنانچہ فرماتے ہیں،

”واظنہا لم یخرجہا بخلاف فیہ علی ابی اسامہ (او) علی الولید بن کثیر“

اس کے باوجود حاکم کا فیصلہ ہے،

لہٰذا یہ نقطہ مطبوعہ میں نہیں ہے، ممکن ہے کہ اصول میں بھی نہ ہو، مگر بغیر حرف عطف کے عبارت درست نہیں

ہو سکتی، او عطف کا موقع نہیں، کیونکہ الزام جب عام ہو سکتا ہے تو صرف شاگرد یا استاد پر، اگر غلطی

استاد ہی سے ہوئی ہے تو شاگرد بری ہے،

”ہذا خلاف لایہ ابن الحدیث“

حاکم کا یہ دعویٰ جس دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اس کے دو حصے ممکن ہیں،

(۱) ایسا نہیں ہوا کہ ولید نے اشتباہ کے باعث کہی محمد بن جعفر کہا ہوا اور کہی محمد بن عباد بن جعفر

(۲) نہ اسامہ ہی نے اشتباہ اور وہم کے باعث مختلف مواقع پر مختلف نام لیے،

حدیث کا شرط صحیحین پر ہونا انھیں دو باتوں کے ثبوت پر مبنی ہے، چنانچہ اس عبارت کے بعد جس میں بیاض ہے والدیل علیہ کہہ کر حاکم نے جو حدیثیں درج کی ہیں وہ انھیں دو باتوں کو ثابت کیا، پہلی میں یہ دکھایا ہے کہ ولید نے اس حدیث کو محمد بن جعفر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنا دوسری حدیث میں دکھایا ہے کہ محمد بن جعفر سے نہ صرف ولید نے روایت کی ہے بلکہ ادرون نے بھی روایت کی ہے یہ حدیث گویا اس خیال کا رد ہے کہ ممکن ہے کہ اسامہ نے اشتباہ کے باعث محمد بن عباد بن جعفر کو ایک نام کے لحاظ سے بعد محمد بن جعفر کر دیا ہو، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ اس حدیث کی روایت نہ صرف محمد بن عباد نے کی ہے بلکہ محمد بن جعفر نے بھی کی ہے،

جس عبارت میں بیاض ہے اس کا آخری حصہ یہ ہے

”وإنما قرأه أبو أسامة أبي محمد بن جعفر ثم حدث به مرة عن هذا، ومرة عن ذاك“

اسامہ کی وہم و اشتباہ اور اضطراب کے عین برائت کرتا ہے غالباً وہی حصہ عبارت کا بیاض میں ساقط ہو گیا ہے جو ولید کی برائت کرتا تھا ممکن ہے کہ اس موقع پر ذیل کی عبارت یا ایسی ہی کوئی دوسری عبارت ہوگی،

”کلیہا، وليس الخلاف من وهم الوليد وخطاه فانه رواه عن كليهما“

مس ۱۳۷ اس میں ”رواہ“ ہو تو عبارت مربوط ہو جاتی ہے،

مس ۱۳۸ نیچے سے تیسری سطر میں جو بیاض ہے اس میں ذیل کی بات کی مراد کوئی دوسری عبارت

ہونا چاہیے،

وقد تابع هشام بن زائدة عن عروہ ابن الزبير و

عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری

چونکہ حاشیہ پر بتایا گیا ہے بیاض کی مقدار اٹھ سطر کے برابر ہے اس لیے ہم نے بھی چند ناموں کی جگہیں چھوڑ دی ہیں، متدرجہ بالا عبارت کے قرین قیاس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث من مس ذکرہ فلیتوضا

کو حاکم نے شرط صحیحین پر قرار دیا ہے، یہ دعویٰ ذیل کی پانچ باتوں کے ثبوت پر منحصر ہے،

(۱) ہشام کا عروہ سے اس حدیث کو روایت کرنا مختلف طرق سے ثابت ہے،

(۲) ہشام عروہ سے اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں،

(۳) عروہ کا بسره سے سماع ثابت ہے،

(۴) بسره ایک معروف صحابیہ ہیں اسلئے عروہ کا تفرد کوئی علت موہنہ نہیں ہے،

(۵) بسره کے علاوہ اور صحابہ سے بھی یہ حدیث مروی ہے،

حاکم نے مستدرک میں یہ پانچ باتیں ثابت کی ہیں نیز کے علاوہ بقیہ چار باتوں کا ثبوت مستدرک میں بوضاحت موجود ہے مگر نمبر ۲ کے موقع پر بیاض ہے، بیاض کے بعد کچھ ہمارے ہیں، پہلا نام ”حزم الانصاری“ کا ہے ”ان کے بعد کے اسماء ان“ اصحاب عروہ کے ہیں جنکو عروہ سے روایت کرنے کے لیے کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑتی براہ راست عروہ سے روایت کرتے ہیں، اس بنا پر قیاس ہوتا ہے کہ یہ اسماء ان لوگوں کے ہیں جنھوں نے ہشام کی متابعت کی ہے یعنی اس حدیث کو انھوں نے بھی عروہ کے ذریعہ سے روایت کیا ہے، لیکن اصحاب عروہ میں کوئی صاحب حزم الانصاری نام کے معروف نہیں البتہ ایک بزرگ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری کے اصحاب میں

سردف میں (مسند جلد ۱۰ ص ۱۰۰) میں امام احمد نے ان کے واسطے بعینہ ہی حدیث نقل کی ہے، اس بنا پر قریب قریب یقین کے برابر قیاس ہوتا ہے کہ اس موقع سے مندرجہ بالا عبارت ساقط ہو گئی ہے۔
ص ۱۰۰ اس میں جو بیاض ہے عبارت مابعد کے قیاس اور شیخین کی طرف رجوع کرنے سے اس کے متعلق بھی بتایا جاسکتا ہے کہ بیان پر کیا ہوتا چاہیے،

بیاض کے بعد حسب ذیل عبارت ہے

”عن ابی ہریرہ فی هذا الباب ولم یخرج لفظ الفرض“

یہ عبارت صحت بول رہی ہے کہ شیخین پر حاکم کا جو کچھ اعتراض ہے ”لفظ فرض“ کی تخریج نہ کرنے پر ہے۔
و نہ وہ جانتے ہیں کہ انھوں نے اس مفہوم کی حدیث کی ضرورت تخریج کی ہے اور ابو ہریرہ ہی کے واسطے سے کی ہے، اس بنا پر یقیناً بیان کو کوئی ایسی عبارت ہوگی جس کا مطلب یہ ہو کہ شیخین نے اس حدیث کی تخریج کی جب ہم صحیح مسلم اٹھا کر دیکھتے ہیں تو انھوں نے اسی حدیث کی تخریج سفیان عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ کی اسناد سے کی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ ”فرضت علیہم“ کی بجائے ”لا مرتحم“ اور ”مع الوضوء“ کی بجائے ”عند کل صلوۃ“ ہے، آخری حصہ

”لاخرت صلوۃ العشاء الی نصف اللیل“

نہیں ہے، امام بخاری نے کتاب الطہارت میں اس مفہوم کی کوئی حدیث نہیں درج کی ہے، البتہ کتاب الطہارۃ باب السواک میں تعلقاً انھیں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہی روایت درج کی ہے جسے امام مسلم نے روایت کیا ہے مگر حیا کہ نسائی میں عند کل صلوۃ کی بجائے عند کل وضوء ہے اور اس کے بعد ”ویردی مثل ذلک عن جابر و زید بن خالد عن النبیؐ ہے،

اس بنا پر قیاس ہوتا ہے کہ اس بیاض میں ذیل کی عبارت یا اسکی ہم معنی کوئی دوسری عبارت ہوگی۔
”آخر جہ بخاری تعلقاً وقد احتج مسلم بحديث ابی الزناد عن الاعرج“

فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ

ایک اجمالی نظر

از جناب احمد تیمور پاشا،

مترجمہ: سید ریاست علی ندوی ترقی دار مصنفین،

(۱)

مذاہب اربعہ سے ہمارا مقصد مذہب حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ہے، جنکے متبعین بہ کثرت پائے جاتے ہیں، کیونکہ انہیں چار مذاہب نے مذہب سفیان ثوری (کوفہ) مذہب حسن بصری (بصرہ) مذہب اوزاعی (رشام داندلس) مذہب ابن جریر طبری و مذہب ابی ثور (بغداد) مذہب داؤد ظاہری اور دوسرے بلاد اسلامیہ کے فقہاء کے مذاہب پر غلبہ حاصل کر لیا،

ان مذاہب کے پیدا ہونے سے پہلے عہد صحابہ میں اصحاب قراء کے فتوے دن پر عمل ہوتا تھا، کہ وہ حامل قرآن اور قرآن کی دلائل سے بخوبی آگاہ تھے، پھر صحابہ کے بعد جب تابعین کا دور آیا تو انھوں نے ان صحابہ کا اتباع کیا جو ان کے شہر و دیار میں قیام فرما تھے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مدینہ منورہ میں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ میں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ مکہ مکرمہ میں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاصؓ مصر میں اصحاب درس و افتاء تھے، اور ان میں سے ہر جگہ کے باشندے اپنے شہر کے صحابی

کے متبع تھے، صرف چند جزئی مسائل میں ان کے علاوہ دوسروں کی پیروی کرتے تھے بلکہ تابعین کے بعد
فتحا و صدار کا دور آیا جن میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ ہیں، اس دور میں یہی فقہا اپنے اپنے شہروں
میں مرجع خلافت بنے، پھر ان میں سے بعض فقہا کے مذہب کی اشاعت بعض اسباب کی بنا پر دوسرے
شہروں میں ہونے لگی، اور اس کے ساتھ بعض فقہا کا مذہب متروک ہونے لگا، اس سلسلہ میں سفیان ثوری
اور حن بصری کا مذہب بہت جلد زوال پذیر ہو گیا، اور مذہب اوزاعی تو دوسری صدی کے بعد بالکل
متروک ہو گیا، اور یہی واقعہ تیسری صدی کے بعد ابن جریر کے مذہب کے ساتھ پیش آیا، لیکن ان سرسبز و سرسبز
مذہب ابو داؤد ظاہری کا مذہب مشتبی ہے، یہ مدت ہائے دراز تک نہ صرف قائم رہا بلکہ اس میں اور مذاہب
اربعہ میں برابر کشمکش جاری رہی، چنانچہ مقدسی نے احسن التقاسیم میں اپنے زمانہ یعنی چوتھی صدی کے مذہب
فقہ کے حالات بیان کرتے ہوئے مذہب حنبلی کے بجائے مذہب ظاہری ہی کو جگہ دی ہے، اور حنابلہ کو صاحب
حدیث میں شمار کیا ہے، لیکن بقول ابن خلدون چوتھی صدی کے بعد مذہب ظاہری ایسا متروک ہوا کہ صرف
کتبوں میں اس کا ذکر باقی رہ گیا ہے اور اسکے بجا مذہب اربعہ میں چوتھا مذہب حنبلی شمار کیا جانے لگا
اور پھر یہ مذہب اربعہ اہل السنۃ و الجماعۃ کے دیگر مذاہب پر حاوی ہو گئے، اس لیے ہم صرف انھیں چار مذاہب
کے حالات بیان کرتے ہیں :-

مذہب حنفی

مذہب حنفی مذہب اربعہ میں سب سے قدیم ہے، اس کے امام امام اعظم ابو حنیفہ النعمان رضی اللہ
تعالیٰ عنہ ہیں جن کا سنہ ولادت سنہ ۸۰ھ اور صحیح روایت کے بموجب بغداد میں منسلک ہیں وفات
پائی، اس مذہب کی نشو و نما امام صاحب کے وطن کوفہ میں ہوئی، اور وہ رفتہ رفتہ عراق کے تمام شہروں
میں پھیل گیا، اصحاب ابی حنیفہ اہل الراس سے خطاب کئے جاتے ہیں، کیونکہ عام خیال یہ ہے کہ عراق
میں بہ نسبت دیگر ممالک اسلامیہ کے کم مدینین تھے، اس لیے وہاں مسائل فقہی قیاس سے استنباط کئے

جس قدر زیادتی ہو

اور موافقت کی بنا پر قیاس کرنے میں انھیں خاص ملامت حاصل ہو گئی، خصوصاً امام مذہب کا پایہ فقہ میں بہت زیادہ
بند ہے، اور اس کی شہادت خود امام شافعی اور امام مالک نے دی ہے،
مؤلفین طبقات حنفیہ کا بیان ہے کہ مذہب حنفی دور دراز شہروں میں پھیل گیا، اور بالخصوص
نواحی بغداد، مصر، روم، بلخ، بخارا، خرقانہ، بلاد فارس اور ہندوستان کے اکثر شہروں میں اسکی عام
اشاعت ہوئی، المرقاة المفیدیہ للفرزد آبادی میں جو طبقات حنفیہ میں ہے لکھا ہے، کہ وہ اصحاب ابی حنیفہ
جو مذہب حنفی کے مدون کہے جاتے ہیں چالیس ہیں، انھیں فقہا میں امام ابو یوسف اور امام زفری
ہیں، اور اسی کتاب میں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اسد بن عمر سے پہلے وہ فقیہ ہیں جنھوں نے فقہ حنفی میں
کتب میں لکھیں، اور نوح بن ابی مریم حلب کے لقب سے مشہور ہیں، کیونکہ ایک قول کے مطابق سب
پہلے انھیں نے فقہ حنفی کی تدوین کی، لیکن ان کے اس لقب کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ وہ
مختلف علوم کے جامع تھے،

پھر حبیب خلیفہ ہارون رشید مسند خلافت پر متمکن ہوا اور سنہ ۱۵۰ھ کے بعد امام ابو یوسف صاحب ابی حنیفہ
کو قاضی القضاۃ کا منصب عطا کیا، تو مملکت عباسیہ کے تمام قضاۃ کا غزل و نصب ان کے اختیار میں
آ گیا، چنانچہ بلاد عراق، خراسان، شام، مصر اور آفریقہ کے دور دراز مقامات پر تمام قضاۃ انھیں کے
حکم سے مقرر ہوتے تھے، اور انھوں نے ان تمام ممالک میں مسند قضاۃ، فقہاً، احناف کے سپرد
کر دیا، اس لیے ممالک مروجہ عباسیہ کے تمام مسلمان باشندے احناف کے احکام و فتاویٰ پر عمل کرنے
پر مجبور ہو گئے، کیونکہ اس طریقہ سے فقہ حنفی، حکومت کا قانون تسلیم کر لیگی، اور اسی وجہ سے ان تمام
ممالک میں اسکی عام اشاعت ہوئی، جس طرح اندلس میں یحییٰ بن یحییٰ کے ذریعہ مذہب مالکی پھیلا، چنانچہ
ابن حزم کہتے ہیں "و مذہب اپنے ابتدا کے امر سے قوت و جبروت کے ذریعہ دنیا میں پھیلے،
شرق میں مذہب حنفی اور اندلس میں مذہب مالکی"۔

لے ابن خلدون نے تقریری، نفی الطیب، بغیۃ الملتمس

عہد عباسیہ میں ہمد قضاات پر خفیون کے مامور ہونے کی وجہ سے ان کے مذہب کی اسی طرح اشاعت ہوئی تھی، لیکن حالات کے بدلنے سے زمانہ نے پلٹا دکھایا اور مذہب حنفی اور دیگر مذاہب ثلاثہ میں مزاحمت شروع ہو گئی، جسکی تفصیل آئندہ وضاحت کیساتھ آئے گی۔

احناف کو خلفائے عباسیہ پر اس قدر اقتدار حاصل تھا کہ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ نے ۳۹۳ھ میں ابو حامد اسفرائینی کے اشارہ سے بغداد کے قاضی ابو محمد بن الکفانی حنفی کو مسزول کر کے ان کی مرضی کے خلاف ابو جیس احمد بن محمد بازاری شافعی کو ہمد قضاات تفویض کر دیا، اور ابو حامد اسفرائینی نے اس واقعہ کی اطلاع محمود بن بیکنگین اور باشندگان خراسان وغیرہ کو بھیج دی، لیکن جب یہ واقعہ بغداد میں مستعملوں تو وہاں دو جماعتیں قائم ہو گئیں، اور فتنہ و فساد کے آثار نمایاں ہوئے، جب حالات سدھرتے نظر نہ آئے تو خلیفہ مجبور ہوا کہ بغداد کے قاضیوں اور دیگر معززین کو جمع کر کے ان کے سامنے اپنا بیان پیش کرے، چنانچہ بغداد کے معززین و شرفاء کو جمع کر کے ان کے سامنے ایک تحریر پیش کی گئی جس میں مرقوم تھا کہ: ابو حامد اسفرائینی نے خلع و خیانت سے امیر المومنین کو غلط فہمی میں مبتلا کر دیا، اس نے امیر المومنین کے سامنے ایسے ناصحانہ و مشفقانہ انداز میں عہدہ قضاات کے معاملہ کو پیش کیا کہ امیر المومنین نے یہی مناسب تصور فرمایا کہ اپنے پیشرو خلفاء کے طرز عمل کے برخلاف عہدہ قضاات میں تبدیلی کریں، لیکن اب امیر المومنین پر اسفرائینی کا مکر و فریب عیاں ہو گیا اور امیر المومنین نے بارزی کے بجائے الکفانی کا تصور دوبارہ منظور فرمایا، خلیفہ کو صرف اسی اعلان پر اکتفا نہ کرنا پڑا، بلکہ مثل سابق عام احناف سے اعزاز و اکرام کے ساتھ پیش آنے کے علاوہ ابو محمد الکفانی کو خلعت سے سرفراز کرنا پڑا، اور ابو حامد اسفرائینی کے متعلق احکام جاری کرنے پڑے کہ ان سے نہ کوئی ملنے جٹنے پائے، نہ ان کے حقوق ادا کیے جائیں اور شاخیں سلام کیا جائے، یہاں تک کہ ابو حامد اسفرائینی اس برتاؤ سے دار الخلافہ بغداد چھوڑنے پر مجبور ہوئے، اور بغداد سے بلاد شام و مصر کی طرف چلے گئے،

افریقہ میں مذہب حنفی سے پیشتر کوئی خاص فقہ رائج نہ تھی، نہن و آثار پر عمل ہوتا تھا، یہاں تک کہ عبد اللہ بن فروج ابو محمد الفاسی، مذہب حنفی لیکر افریقہ میں داخل ہوئے، پھر وہاں اسد بن فرات بن سنان حنفی کے قاضی ہو جانے کی وجہ سے مذہب حنفی کی عام اشاعت ہوئی، اور لوگ اسی کے پیرو بننے لگے کہ مغرب بادیں مالکی افریقہ پہنچے، اور لوگوں کے سامنے مالکی مذہب کو پیش کیا، وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے، کیونکہ وہاں اس مذہب کی عام اشاعت ہونے لگی اور پھر اس نے ایسے قدم جمائے کہ وہاں آج بھی اس مذہب کو غلبہ حاصل ہے، صرف تھوڑے سے لوگ حنفی مذہب کے مقلد پائے جاتے ہیں، ابن فروج کی دیباچہ میں ہے کہ چوتھی صدی ہجری تک افریقہ میں مذہب حنفی خوب پھیلا ہوا تھا، پھر افریقہ اس کے قدم اکھڑ گئے، نیز پہلے اس نے افریقہ سے آگے اندلس اور فاس کی طرف بھی پیش قدمی کی تھی، حسن التقسیم میں مقدسی کا بیان ہے کہ باشندگان صقلیہ کا اکثر حصہ حنفی تھا، مقدسی یہ بھی لکھتا ہے کہ اس نے بعض اہل مغرب سے دریافت کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب تمہارے یہاں کیونکر پہنچا، حالانکہ یہ تمہارے راستہ پر نہیں پڑتا، اس کا انھیں یہ جواب ملا کہ ہمارے یہاں کے مذہب نوح امام مالک رحمہ اللہ کے یہاں سے فقہ اور دیگر علوم میں ماہر ہو کر واپس آئے، اسد بن عبد اللہ پران کی لہ، افریقہ سے وہ خطرا وہ ہے جو طرابلس، تونس اور جزائر کو شامل ہے اور بعضوں نے اسکو اس سے کم قرار دیا ہے، لیکن اس اختلاف کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

معاہد الایمان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن فروج نے امام مالک اور امام ابو حنیفہ دونوں سے درس حاصل کیا اور دونوں امام مالک پر اعتماد کرتے تھے، لیکن اگر اہل عراق کے کسی قول کی صحت ظاہر ہو جاتی تھی تو وہ اسکی طرف بھی مائل ہو جاتے تھے، ابن فرات نے مالک اور اصحاب ابی حنیفہ سے درس حاصل کیا اور افریقہ میں ایک سبب کی بنا پر جبکہ مذکورہ صاحب المعالم نے نہیں کیا اہل عراق کے مذہب کی اشاعت کی، ابن خلدون کا بیان ہے کہ انھوں نے پہلے اصحاب ابو حنیفہ سے درس لیا پھر امام مالک کے مذہب کی طرف رجوع کر گئے، لہٰذا ابن اثیر مصر کی سنہ ولادت ۵۲۸ھ میں انھوں نے ۵۲۸ھ میں وفات پائی ہے۔

جلالت شان اور کبر نفس کی وجہ سے یہ نہایت شاق گذرا کہ وہ وہب بن وہب کے سامنے درس کے لیے زانوئے ادب تکرین ۱۰ ایسے انھوں نے براہ راست امام مالک کے پاس مدنیہ کا رخ کیا اتفاق ایسا ہوا کہ اس زمانہ میں امام مالک بیمار تھے جب ان کے قیام کو ایک زمانہ گذر گیا اور امام مالک اسی طرح صاحب فراش رہے تو انھوں نے اسد کو ہدایت کی کہ تم وہب بن وہب کے پاس چلے جاؤ میں نے لوگوں کو سفر کی زحمتوں سے بچانے کے لیے وہب کو اپنا تمام علم ودیعت کر دیا ہے اسد پر یہ اور زیادہ گراں گذرا وہ امام مالک سے یاس ہونے کے بعد کسی ایسے شخص کی جستجو میں مصروف ہوئے جسے امام مالک ہی کے مثل وقار علمی حاصل ہو، لوگوں نے امام محمد بن حسن صاحب ابی حنیفہ کا پتہ بتایا، چنانچہ وہ امام محمد کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے خندہ جبینی کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا اور کہا جاتا ہے کہ وہ اسد کے ساتھ غیر معمولی توجہ سے پیش آئے، اور ان کے فہم و ذکاوت اور تحصیل علم کے شوق سے متاثر ہو کر انھیں کمال جانفشانی سے علم فقہ کی تعلیم دی، پھر جب اسد کی علمی استعداد قابل اطمینان ہو گئی تو امام محمد نے ان کو مذہب حنفی کا علمبردار بنا کر مغرب کی طرف بھیج دیا، انھوں نے وہاں پہنچ کر درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا اور ان کے درس و تدریس نے مغرب میں فقہ حنفی کے لیے اچھی زمین تیار کر دی، لوگ فروعیات میں ان کی نکتہ رس نگاہوں کو دیکھ کر حیرت زدہ ہو گئے، اور لوگ ایسے فرعی مسائل سے آگاہ ہوئے جسے ابن وہب بھی گوش آشنا تھے، تلامذہ کی ایک کثیر تعداد فقہ حنفی کی ایک گوشہ نشین مذہب حنفی کی ایسی ترویج کی کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب سارے مغرب پر چھا گیا، اس کے بعد مقدسی کہتا ہے کہ میں نے ان لوگوں سے دریافت کیا کہ تو پھر اندلس میں یہ مذہب کیوں نہیں پھیلا؟ اس کے جواب میں وہ لوگ کہنے لگے کہ اندلس میں بھی اس مذہب کی کچھ شاعت نہیں ہوئی، لیکن سوئے اتفاق سے ایک دن یہ واقعہ پیش آیا کہ سلطان کے سامنے خفیون اور مالکیون کے درمیان مناظرہ ہوا، دوران مناظرہ میں سلطان نے پوچھا ابو حنیفہ کہاں کے تھے؟ لوگوں نے کہا کہ وہ کے سلطان

پھر کہا اور مالک کہا گیا مدینہ کے اس پر سلطان نے فیصلہ کے طور پر کہا دار الحجۃ (مدینہ) کے عالم ہمارے لیے کافی ہیں پھر خفیون کو خلیس سے اٹھ جانے کا حکم دیا اور بیان کیا کہ میں اپنے حدود و حکومت میں ایک وقت دو مذہبوں کی ترویج پسند نہیں کرتا، پھر مقدسی ان واقعات کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ میں نے یہ واقعات اندلس کے متعدد بزرگوں سے سنے ہیں۔

لیکن یہ واقعات تحقیق طلب ہیں، اول یہ کہ تاریخ میں وہب بن وہب کی شخصیت مستور ہے، درحقیقت امام مالک کے تلامذہ میں اس نام کا کوئی شخص نہیں ہے، عبد اللہ بن وہب ضرور ان کے شاگرد ہیں، لیکن وہ مغرب کی طرف کبھی نہیں گئے، وہ مصر میں تھے اور وہیں انکی وفات ہوئی، دوسرے یہ کہ اسد بن عبد اللہ کے بجائے ابو عبد اللہ کہنا چاہیے، کیونکہ اسد کے بجائے ابو عبد اللہ بن فرات امام محمد طے اور فقہ حنفی حاصل کر کے مغرب میں مذہب حنفی کی اشاعت کی، لیکن اس سلسلہ میں یہ صحیح نہیں کہ پہلے وہ امام مالک کے پاس گئے اور انھیں بیمار پایا اور پھر امام مالک نے انھیں ابن وہب کے یہاں جانے کی ہدایت کی، کیونکہ یہ پایہ تحقیق تک پہنچ چکا ہے کہ وہ امام محمد کے یہاں جانے سے پیشتر امام مالک کے پاس گئے اور ان سے تحصیل علم کرتے رہے یہاں تک کہ امام مالک نے فرمایا اب تم لوگوں کے لیے کافی ہو، بلکہ ایک روایت کے مطابق ان کا عراق کا سفر بھی امام مالک ہی کے اشارے سے ہوا، کیونکہ امام مالک نے ان سے فرمایا "مغربی! جو کچھ تم حاصل کر چکے وہ تمہارے لیے کافی ہے، اگر تم حاصل کرنا چاہتے ہو تو عراق جاؤ۔"

مذہب حنفی مصر میں سب سے پہلی مرتبہ ۱۶۴ھ میں قاضی اسماعیل بن یحییٰ کوئی کے ذریعہ داخل ہوا، اسے پیشتر مذہب حنفی سے اہل مصر نا آشنا تھے، امدی نے انھیں مصر کا قاضی مقرر کر کے بھیجا، انھیں قضاء کی جماعت میں بلند مرتبہ حاصل تھا، لیکن وہاں انھوں نے غلہ روک لینے کے طریقہ کی سختی سے نفرت کر دی جس سے باشندگان مصر برا بھلا سمجھنے ہو گئے اور ان کے معزول کرنے کا مطالبہ کیا جسے امدی کو منظور

کرنا پڑا، پھر اس واقعہ کے بعد بھی عباسیوں کے عہد حکومت تک مصر میں حنفی مذہب کی اشاعت ہوتی رہی
صرف اس قدر تبدیلی ہوئی کہ عہدہ قضاۃ صرف حنفیوں کے لیے مخصوص نہیں رہا، کبھی حنفی، کبھی مالکی اور
کبھی شافعی اس منصب پر سرفراز ہوتے، یہاں تک کہ مصر پر فاطمیوں کو استیلاء ہوا، جو مذہب شیعہ اسماعیلیہ
تھے، اس لیے منصب قضاۃ بھی شیعہ مقرر ہونے لگے، حکومت کا قانون بھی فقہ شیعہ پر مبنی تھا، تمام فیصلے بھی
قانون کے مطابق ہوتے تھے، صرف اہل سنت کے مسائل عبادات میں شیعہ نقطہ نظر سے فیصلے نہیں کئے
جاتے تھے، کیونکہ حکومت نے اپنی رعایا کو کامل مذہبی آزادی دے رکھی تھی، صبح الاغشی میں ہے کہ:-
فاطمیوں نے اہل السنہ والجماعہ کی تالیف قلوب کے لیے تمام مذاہب اہل السنہ والجماعہ کو اپنے اپنے
مذہبی شعائر کے اظہار کی اجازت دے رکھی تھی، حالانکہ بعض فرقوں کے شعائر شیعہ نقطہ نظر سے سخت سخت
تھے، اسی طرح شیعوں کے مخالف عقائد کے باوجود اہل سنت جامع مسجد اور دوسری مسجدوں میں تراویح
کی نمازیں پڑھتے تھے۔

صبح الاغشی کی روایت تو اسی قدر ہے، لیکن عہد فاطمیہ میں ایسا دور بھی گزرا ہے، جبکہ شیعہ قاضی
کے علاوہ اہل السنہ والجماعہ کے فرقوں کے قضاۃ بھی مقرر ہوتے تھے، چنانچہ خلیفہ الحافظ لدین اللہ سبحانہ
کے زمانہ میں اس کے وزیر ابو علی احمد بن افضل بن امیر الجیوش نے خلیفہ پر تسلط پا کر ایک مالکی اور ایک شافعی
قاضی مقرر کیا اور خلیفہ نے اپنے مذہب امامی کا اعلان کیا اور شیعوں میں سے بھی ایک امامی اور ایک اسماعیلی
قاضی کا تقرر کیا گیا، غرض خلیفہ حافظ کے زمانہ میں یا ابو علی کی وزارت کے دور میں مصر میں چار قاضی
تھے، دو شیعہ اور دو سنی، ان میں سے ہر قاضی اپنے مذہب کے متبعین کے فیصلے اپنے مذہبی نقطہ نظر
سے کرتا تھا، لیکن پھر جب وزیر ابو علی قتل کر دیا گیا تو منصب قضاۃ اپنی سابق حالت پر لوٹ گیا

لے جہات الخلیفہ، رفع الامر فانما ابن عمر، قضاۃ مصر علی بن عبد اللہ مقرر ہوئے، لے صرف بعض سلاطین کے
عہد میں تراویح کی نہایت گنجائی، لیکن اسی مثالیں نامور ہیں،

اور قدیم طریقہ کے مطابق صرف ایک اسماعیلی قاضی مقرر کیا گیا، ان حالات سے واضح ہوتا ہے کہ فاطمیوں
کو حنفیوں سے صرف اس لیے عدولت تھی کہ ان کی مخالف حکومت عباسیہ کا مذہب بھی یہی تھا، ورنہ
حنفیوں کے ساتھ بھی فاطمیوں کے زمانہ میں وہی برتاؤ کیا جاتا تھا جو اہل السنہ والجماعہ کے دوسرے فرقوں
کے ساتھ روا رکھا جاتا تھا۔

پھر جب مصر میں حکومت ایوبیہ کا دور آیا تو وہاں مذہب شیعہ کو قدرۃ زوال آیا، کیونکہ اسکے
سلاطین شافعی المذہب تھے، اس لیے مصر میں شافعی اور مالکی فقہاء کے لیے مدرسے قائم کئے گئے، لیکن
نور الدین شہید مذہب حنفی تھا اس لیے تمام بلاد شام میں حنفی مذہب پھیل گیا تھا، اور اس لیے مصر میں بھی حنفیوں
کی کثیر تعداد پیدا ہو گئی تھی علاوہ ازیں حمادیوبیہ میں بلاد مشرق سے چند جدید علماء اخاف مصر پہنچ گئے، اور
سلطان صلاح الدین ایوبی نے خاص ان علماء کے لیے قاہرہ میں ایک مدرسہ مدرسہ سیونیہ کے
نام سے قائم کر دیا، اس لیے مصر و شام میں مذہب حنفی کی خوب اشاعت ہوئی، اور اسے کافی اقتدار
حاصل ہوا، خصوصاً عہد ایوبیہ کے آخری دور میں اس نے زیادہ قوت پکڑ لی تھی۔

مصر میں صلاح نجم الدین ایوب نے سب سے پہلے مدرسہ میں اپنے مدرسہ صالحیہ میں مذاہب اربعہ
کے لیے چار جدا جدا نصاب تعلیم رائج کئے، پھر یہ طریقہ حکومت ترکیہ اور چرکیہ میں بہت زیادہ عام ہو گیا
اور اسی طرح عہد ترکیہ میں چاروں مذاہب کے لیے علیحدہ علیحدہ قاضی مقرر ہوئے، اس لیے اس جدید طریقہ
سے مدت ہائے دراز کے انقطاع کے بعد مصر میں اخاف کو پھر منصب قضاۃ مل گیا، کیونکہ فاطمیوں کے
زمانہ میں تو وہ بالکل نظر انداز کر دیے گئے تھے، اور حکومت ایوبیہ کے زمانہ میں شافعی قاضیوں کے
ساتھ مذہب حنفی مالکی اور حنبلی کے صرف چند نمائندے ہوتے تھے،

پھر جب مصر پر عثمانیوں کا قبضہ ہوا تو انھوں نے منصب قضاۃ کو حنفیوں ہی میں محدود

لے مقرر ہوئے، لے تحفۃ الاجاب للسحاوی،

کر دیا، اور مذہب حنفی ہی حکومت کا قانون قرار پایا، ایسے رفتہ رفتہ اکثر مملکتوں نے بھی حکومت کے زیر اثر کر حنفی مذہب قبول کر لیا، اور وہاں کے اہل علم کا طبقہ بھی عہدہ قضات جیسے شاندار منصب کی بنا پر مذہب حنفی کی طرف مائل ہو گیا، لیکن شہرین کی طرح دیہاتوں میں اس کو کوئی خاص قبولیت نہیں حاصل ہوئی، کہ وہی باشندے حکومت اور اس کے عہدوں سے مستغنی ہوتے ہیں، اس کے بعد مصر میں انقلاب حکومت ہوا لیکن مذہب حنفی پر اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوا، ایسے عہد عثمانیہ کے بعد سے اس وقت تک مصر میں اس مذہب کا یہی حال ہے،

اب دوسرے مالک رو گئے، لیکن ہر شہر میں مذہب حنفی کے داخلہ کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکتی ہم زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق چوتھی صدی کے ان حالات کو پیش کر سکتے ہیں جنہیں مقدسی نے احسن التعمیم میں ہر اقلیم کے متعلق جدا جدا لکھا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ چوتھی صدی میں مختلف مالک میں اس مذہب کی کیونکر اشاعت ہوئی، مقدسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل صنعاء و یمن میں باشندگان مسعدہ اس مذہب کے زیادہ پیرو تھے، اکثر فقہاء و قضات عراق کا یہی مذہب تھا، شام میں اس مذہب کو اس قدر تسلط حاصل تھا کہ شام کا کوئی شہر یا قصبہ نخل سے ایسا ملتا تھا جس میں کوئی حنفی موجود نہ ہو، چنانچہ وہاں کے قضات بھی اکثر حنفی مذہب ہوتے تھے، لیکن باوجود اس کے عہد فاطمیہ میں مصر کی طرح یمن کے تمام شہروں میں بھی، یہاں کے تمام امور مذہب شیعہ کے مطابق طے ہوتے تھے، ان مالک کے علاوہ مشرقی اقلیم یعنی خراسان، سجستان اور ماوراء النہر وغیرہ میں مذہب حنفی ہمہ گیر تھا، مصر مسعدہ و مسند چندیسے مقامات تھے جہاں کے باشندے شافعی مذہب تھے، اسی طرح جرجان، طبرستان کے جو اقلیم دیم میں ہیں، بعض حصوں کے باشندے سب کے سب حنفی مذہب تھے، اور اقلیم رھاب جس میں ران، ارمینہ، آذربائیجان، تبریز وغیرہ ہیں، یمن سے اہل دیبل اسی مذہب کے پیرو ہیں بلکہ اس اقلیم کے اکثر شہروں میں یہ مذہب بغیر کسی مزاحمت کے رائج تھا، اسی طرح اقلیم جبال میں سے

میں اسی مذہب کو غلبہ حاصل تھا، علی اقلیم خراسان میں بھی۔ جسے پہلے اسوا کہتے تھے اور آج کل مجو کہتے ہیں مذہب زیادہ رائج ہے، بلکہ بیان احناف میں سے فقہاء ائمہ اور دوسرے اہل علم بہ کثرت گذرے ہیں، اقلیم فارس میں بھی یہ مذہب موجود تھا لیکن وہاں سنیوں کے مذاہب میں سے مذہب ظاہریہ کو زیادہ قدر حاصل تھا چنانچہ یہاں منصب قضاتہ اعلیٰ ظاہریوں کو تفویض کیا جاتا تھا، اسی طرح سندھ کے چھوٹے قصبے بھی حنفیوں سے خالی نہ تھے یا قوت کی نجم البلدان میں ہے کہ رسے کے باشندے تین جماعتوں میں منقسم تھے، اول شافعی جو بہت کم تھے، دوسرے احناف جو شافعیوں کی بہ نسبت زیادہ تھے، اور تیسرے شیعہ جن کا وہاں سواد اعظم تھا، اس کے بعد بعض وجوہ کی بنا پر وہاں سے دو مذہب بالکل فنا ہو گئے اور صرف شافعیوں کا غلبہ ہو گیا جسکی تفصیل آئندہ آئے گی، علاوہ ازیں باشندگان سجستان کے متعلق بھی روایت کی جاتی ہے، کہ وہ سب کے سب حنفی تھے، اسی طرح ابن تغری ہروی المنسل الصانی میں لکھتا ہے، کہ ہندوستان میں سے بنگال کے تمام فرمانروا حنفی المذہب تھے،

مذہب حنفی کے نشر و اشاعت کی یہ گزشتہ تاریخ سرسری طور پر بیان کی گئی، اور اس وقت عالم اسلامی کے مختلف حصوں میں یہ مذہب موجود ہے جس پر ہم مقالہ کے آخر میں روشنی ڈالیں گے،

مذہب حنفی اور مذاہب متکلمین

احناف عقائد میں امام ابو منصور محمد ماتریدی حنفی کے متبع ہیں لیکن ماتریدیوں اور امام اشعری کے متبعین میں کوئی نمایان اختلاف نہیں ہے، صرف چند ایسے مسائل ہیں جنہیں ان دونوں فرقوں میں جزوی اختلافات ہیں، اگرچہ احناف میں بھی کچھ اشعری ہیں، لیکن انکی تعداد بہت کم ہے اسی سے کہا جاتا ہے کہ کسی حنفی کا اشعری ہونا تعجب انگیز ہے،

اور سبکی کی طبقات میں ہے کہ حنفی بالعموم اشعری ہوتے ہیں، یعنی اشاعرہ کے عقائد رکھتے ہیں، بخیران احناف کے جو معتزلہ کے عقائد رکھتے ہیں، نیز وہ لکھتا ہے، کہ اس نے طحاوی کے

فلسفہ اخلاق

نئے اور علمائے اسلام

مولانا سید مظفر الدین صاحب ندوی ایم اے لکچرار ڈھاکہ یونیورسٹی

جبر و تدبیر علم اخلاق کی ابتدا اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ فعل انسانی جبری ہے یا اختیاری،

انسان اپنے افعال پر مجبور ہے یا مختار اور انسان کے ہاتھوں ہم جو کچھ ظاہر ہوتے دیکھتے ہیں، وہ اس کے بس کی چیز ہے، یا اس کے بس سے باہر، اسی مسئلہ حیر و قدر پر پوراچھے بڑے کی تیز بینک و بدکا فرق اور خیر و شر کا امتیاز بہت کچھ موقوف ہے،

یہ مسئلہ ہر زمانہ اور ہر قوم میں معرکہ الآراء مسئلہ رہا اور ہے، یورپ کے فلسفی اور ماہرین اخلاق، عموماً مدعی ہیں کہ انسان اپنے فعل میں خود مختار ہے اور انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، آپریسی کا زور اور دباؤ نہیں، اس کے برخلاف نئے انسان کو مجبور اور غیر مختار مانتا ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ تمام افعال انسانی جبری ہیں، اور اس لئے کوئی فرد بشر اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں، اس کا خیال ہے کہ یہ جھوٹا منہ بڑی بات ہے، کہ انسان اپنی قدرت و اختیار کا مدعی ہوتا ہے، اور اپنے کاموں کی ذمہ داری اپنے سر لے لیتا ہے، اور قدرت، (یا خدا) و بنا، اتفاق، خاندان اور "سوسائٹی" کو ذمہ داریوں سے سبکدوش کر دیتا ہے،

نئے اپنے دعوے کے اثبات میں جو دلیل پیش کرتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "ہم اپنے ناکافی اور ناقص تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر "افعال" کے مابین حد فاصل قائم کر کے ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے

بیان کردہ عقائد کا باسان نظر مطالعہ کیا جنکے متعلق طحاوی کا بیان ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تلامذہ کے یہی عقائد تھے، تو طحاوی کے بیان کردہ اور اشاعرہ کے عقائد میں صرف تیرہ مسائل میں اختلاف نظر آیا، جن میں سے چھ مسائل ایسے ہیں جنہیں حقیقی معنوں میں اختلاف ہے اور باقی مسائل میں جو اختلافات ہیں وہ محض لفظی حیثیت رکھتے ہیں، غالباً سبکی کا مقصد یہ ہے کہ ان معمولی جزوی مسائل میں اختلافات پائے جانے سے اخلاف اشاعرہ کے زمرے سے خارج نہیں ہو سکتے گو وہ ماتریدیہ کے نام سے موسوم کئے جائیں، کیونکہ آگے چل کر وہ خود تصریح کرتا ہے کہ: ان مسائل میں اخلاف اور اشاعرہ کا اختلاف ایسا ہی ہے جیسا خود اشاعرہ کے درمیان آپس میں اختلافات پائے جاتے ہیں، کیونکہ یہ تیرہ مسائل سب کے سب نہ شیخ ابوالحسن اشعری سے ثابت ہیں اور نہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے،

سؤل عربی

اس کتاب کو ایک سکھ مصنف گوردت سنگھ دارا پور شرنے عام فہم اردو میں لکھا اور وہ اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کا پہلا ایڈیشن بہت جلد نکل گیا، اب دوسرا ایڈیشن دو ہزار کی تعداد میں چھپ رہا ہے، جس میں ایک ہزار نئے ایک صاحب مستقل طور پر خرید گئے، بقیہ ایک ہزار نئے متفرق طور پر فروخت ہونگے، عام فائدہ کے خیال سے، قیمت پہلے سے نصف کر دی گئی ہے یعنی بجائے نمبر کے ۸/۰ شائقین جلد طلب فرمائیں،

منیجر

ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ افعال انسانی واقعات کا کوئی غیر مربوط سلسلہ نہیں ہیں، بلکہ وہ ایک جڑ سے لڑنے والی طرح مسلسل اور مربوط ہیں، موجودہ افعال کی قدر و قیمت سابق اور آئندہ افعال سے الگ ہو کر معین نہیں کی جاسکتی یعنی قدرت و اختیار کے قائل قبل سے تسلیم کر لیتے ہیں کہ افعال انسانی کی کوئی اجتماعی حیثیت نہیں ہوتی، اور ہر فعل دوسرے فعل سے علیحدہ اور ممتاز ہوتا ہے، اور نئے کتبہ ہے کہ یہ تسلیم کرنا ہی سرے سے غلط ہے، لہذا کسی فعل کی ذمہ داری اس کے فاعل پر عائد کرنا اور سابق روایات اور ماحول کی خصوصیات کو نظر انداز کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا،

علامہ اسلام بھی ”مسئلہ جبر و قدر“ میں مختلف الراء ہیں، جبر یہ قائل ہیں کہ انسان مجبور اور بے اختیار ہے، اور جو کچھ ہوتا ہے، وہ صرف خدا کی قوت و قدرت سے ہوتا ہے، انسانی ہمت کو کوئی دخل نہیں ہے، معزلہ کا دعویٰ ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور اسی پر اچھے کاموں کے واسطے ثواب اور برے کاموں کے واسطے عذاب ملتا ہے، اشعریہ نے جبر و قدر کے مابین ایک نئی راہ نکالی، یعنی انسان کو ”کسب“ کی قوت حاصل ہے، لیکن یہ قوت اور اس قوت کے نتائج دونوں خدا کی مخلوق ہیں، اگرچہ وہ دیکھا جائے تو ان تینوں اقوال میں کوئی نہ کوئی مصلحت نظر آئیگی، جبر یہ نے خداوند کریم کی عظمت و جلال کو مد نظر رکھ کر اسے تمام جز و کل کا خود مختار خالق قرار دیا، معزلہ کی نظر حکمت پر پڑی اور انھوں نے افعال کی نسبت بندوں کی طرف کر دی، تاکہ خدا سے پاک کی ذات مجتمع الصفات افعال نتیجہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے، اشعریہ نے ان دونوں خیالوں کو مجتمع کر کے خدا سے عز و جل کو حکمت و عظمت دونوں کا مجموعہ قرار دیا،

مسئلہ زیر بحث میں دلائل نقیہ و عقلیہ دونوں بظاہر متعارض معلوم ہوتے ہیں، قرآن مجید کی بعض آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے، اور جو کچھ دنیا میں ہوتا ہے یا ہو گا وہ ازل سے معین ہو چکا ہے، نوشتہ تقدیر میں سر جو بھی فرق نہیں ہو سکتا، مثلاً انا کل شیء خلقناہ بقدرہ اور

وکل شیء عندنا بقدرہ وغیرہ اس کے برخلاف بعض آیات سے مترشح ہوتا ہے کہ انسان کو اختیار حاصل ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے، وہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے، انسان سے اختیار میں ہوا خواہ وہ کوئی کام کرے خواہ نہ کرے مثلاً لک باکسیت ایڈیکٹر اور لکھا سا کسیت وغیرہ،

اسی طرح عقلی دلائل میں بھی تعارض نظر آتا ہے، کیونکہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ انسان مختار ہے اور اپنے افعال کا موجب ہے، تو بعض افعال خداوند کریم کی مرضی و اختیار کے خلاف بھی ہوں گے، ایسی حالت میں خدا کے سوا کسی اور کو ان افعال کا خالق ماننا پڑیگا، حالانکہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خدا کے سوا اور کوئی خالق نہیں ہے، اور اگر ہم تسلیم کریں کہ انسان مجبور محض ہے، اور کسی قسم کا اختیار نہیں حاصل ہے، تو پھر شرعی تکلیف بے معنی ہو جاتی ہے، اور تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے، یہی حالت میں انسان کے دوش پر بار امانت رکھنا بالکل بے سود ہے، انسان و حیوان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا،

علامہ ابن رشد الکشف عن منہاج الاولہ میں لکھتے ہیں کہ اگر اس قسم کے بے ظاہر متعارض دلائل پر نظر غائر والی جائے تو صفات معلوم ہو گا کہ شریعت کا مقصد جبر و اختیار، کے مابین حد واسطہ قائم کرنا ہے، یعنی انسان نہ مجبور محض ہے نہ مختار کل، انسانی مجبوریوں کی بھی حد ہے، اور انسانی اختیارات کی بھی انتہا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ خداوند کریم نے ہمیں قوتیں عطا فرمائیں جن سے ہم بہت سے کام کر سکتے ہیں، لیکن ان کاموں کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک تمام ضروری اسباب ہیا نہ کر دیئے جائیں، اور تمام سدا راہ چیزیں دور نہ کر دی جائیں، پس ہر فعل کا ظہور و دو چیزوں پر

لے اور ہر چیز خدا کے نزدیک مقدار کے ساتھ ہے، سب یہ سب کچھ تھانے ہاتھوں کے فعل کی بدولت ہے، سب ہر نفس کو اپنے کئے کا بدلہ (نیک کا بدلہ نیک اور بد کا بدلہ بد) ملے گا،

موقوف ہے (۱) خدا کی دینی ہوئی قوتوں سے ہمارا کام لینا اور (۲) خدا کی طرف سے تمام سامان کا میا ہونا اور موانع کا دور ہونا اور اس لئے انسانی افعال کی نسبت خود انسان کی طرف بھی کیجا سکتی ہے، کیونکہ اس نے خدا واد قوتوں سے کام لینے کا ارادہ کیا اور خدا کی طرف بھی کیونکہ اسی نے یہ قوت عطا کی اور سب سامان میا کر دیے علامہ ابن رشد یہ بھی لکھتے ہیں کہ اسباب کی فراہمی ہمارے افعال کی تکمیل یا تخریب کا باعث نہیں ہوتی بلکہ ہمارے ارادہ و عزم کا سبب ہوتی ہے مثلاً مرغ غیا طر اور دلکش چیز کو دیکھا کر ہم بلا اختیار اسے حاصل کرنے کا شوق کرتے ہیں یا خوفناک اور ہیبتناک شے کو دیکھ کر فوراً بالاضطرار بھاگتے ہیں۔

مذکورہ بالا تخریب سے ظاہر ہے کہ نئے "جبر" کی طرح انسانی مجبوری کا قائل تھا، لیکن اس کی اور تخریب جو حقیقت خرد عقلی اور رعوت و تکبر کا مجموعہ ہیں ثابت کرتی ہیں کہ وہ قدرت و اختیار کے بارے میں مستزاد سے بھی گویے سبقت لے گیا تھا۔

اقتیاز خیر و شر مسئلہ جبر و قدر کی طرح خیر و شر بھی ایک معرکہ الاراء مسئلہ ہے، ماہرین علم اخلاق کی رائیں مختلف ہیں ضمیر بین کا دعویٰ ہے کہ ضمیر خود اچھے برے افعال کی تمیز کر لیتا ہے، کسی دوسری قوت کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح فطرت کا خیال ہے کہ فطرت انسانی کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ اگر اشیاء عالم پر تعصب و تنگ خیالی سے قطع نظر ہو کر اور خالی الذہن ہو کر نظر ڈالی جائے تو ہر شخص ان کے حسن و قبح کو بذات خود پہچان سکتا ہے، افادین کے نزدیک نفع و ضرر اور لذتیں کے نزدیک "خدا و کرب" سے خیر و شر کی تفریق ہوتی ہے۔

نئے کا بیان ہے کہ ضمیر یا فطرت کسی فعل کو اچھا یا برا صرف اس لئے کہتی ہے کہ زمانہ اس کو ایسا ہی کہتا آیا ہے ضمیر و فطرت کا کام صرف نقل کرنا ہے، اختراع کرنا نہیں، نئے کے نزدیک ہر شے میں کوئی نہ کوئی خاصیت پنہاں ہوتی ہے جس کے نتائج صفو ہستی پر نمودار ہوتے رہتے ہیں، یہ نتائج طبقہ عوام

کے لئے نفع و ضرر کے لحاظ سے اور طبقہ خواص کے لئے "قوت و ضعف" کے لحاظ سے امتیاز خیر و شر کا باعث ہوتے ہیں۔

علمائے اسلام بھی اس مسئلہ میں مختلف الرای ہیں، اشعریہ کا اعتقاد ہے کہ خیر و شر اور حسن و قبح کی تفریق خدائی احکام پر موقوف ہے، بعض افعال اچھے ہیں کیونکہ خداوند کریم نے ان کے کرنے کا حکم دیا اور بعض کام برے ہیں کیونکہ خدا نے ان کے کرنے کو منع کیا ہے، مستزاد کا دعویٰ ہے کہ عقل اور اچھے اور برے، نیک و بد کے درمیان تمیز کر لیتی ہے، سچ بولنا فعل نیک ہے، اس لئے نہیں کہ غلطی عذوبل نے اس کا حکم دیا ہے، بلکہ اس لئے کہ عقل اسے اچھا کہتی ہے، اؤ کہ دان براہی، مگر اس وجہ سے نہیں کہ خالق و وجہاں نے اس کی مانعت کی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ عقل اسے ایک فعل قبیح سمجھتی ہے۔

خیر و شر یا حسن و قبح کی اضافیت دنیا کی بعض چیزیں اچھی ہیں بعض بری بعض افعال مفید ہیں، بعض مضر، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ اچھی اور بری چیزیں ہر حال میں اچھی اور بری ہیں، اور یہ مفید و مضر افعال ہر وقت مفید و مضر ہیں، زہر قاتل ہے، شہدنا نفع ہے، لیکن یہی زہر جب دوا ڈکھایا جاتا ہے، اکسیر کا حکم رکھتا ہے، اور یہی شہد جب ضرورت سے زیادہ استعمال کیا جاتا ہے، مضر ثابت ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ حسن و قبح اور خیر و شر نسبی و اضافی الفاظ ہیں، جن کے معنی موقع و محل کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔

اکثر علمائے اسلام حسن و قبح کی اضافیت کے قائل ہیں، اور اس لئے انھوں نے حسن و قبح ہر دور کی دو قسمیں کی ہیں یعنی (۱) حسن و قبح ذاتی (۲) حسن عارضی و قبح عارضی، وہ افعال جن کی ذات میں حسن یا قبح پایا جائے، ان کو حسن بالذات یا قبح بالذات کہتے ہیں، جیسے حق پرستی اور باطل پرستی، اعلیٰ الترتیب، اور وہ افعال جن میں حسن یا قبح کسی عارضی سبب لاحق ہو، ان کو حسن بالعرض یا قبح بالعرض کہتے ہیں جیسے

درجہ تعلیم آئینہ درستی فقہ انگیز علی المرتب

علمائے اسلام کا اس امر میں اتفاق ہے کہ موقع و محل اور وقت مقام کو افعال کی قدر و قیمت میں بہت کچھ دخل ہے اور اکثر افعال انسانی کی نوعیت اعتبارات مختلفہ کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہیں۔ رحمہ اللہ دردی کرنا شرافت انسانی کا ثقلہ امتیاز سمجھا جاتا ہے، مگر ایک قاتل کے حق میں جس کا ہاتھ ایک بیس کے خون ناحق سے رنگین ہے رحمہ اللہ دردی کرنا سخت گناہ ہے، بغیر غضب حرام ہے لیکن ضرورت کے وقت نہ صرف حلال ہے بلکہ لازمی اور لایہی ہوتا ہے پھر پھر افعال العبادات ہے اور جسے روحی قدر اصلہ اللہ علیہ وسلم نے "اساس الدین" سے تعبیر فرمایا ہے، آفتاب کے طلوع و غروب اور زوال کے وقت ممنوع ہے، اور غ کوئی جسے شارع علیہ السلام نے کفر و نفاق کی ایک زبردست علامت قرار دی ہو، مصالحت کے لئے نہ صرف غیر ممنوع ہے، بلکہ مستحسن ہے،

نکتہ چینی "اصنافیت" کا قائل ہے جس کی تفصیل معارف کے گذشتہ پرچوں میں شائع ہو چکی ہے، لیکن علمائے اسلام اور فقہائے کرام کے مابین ایک اصولی فرق یہ ہے کہ اول الذکر نے حسن و قبح اور خیر و شر کی اصنافیت کو اپنی جگہ تک محدود رکھا اور آخر الذکر نے اس کی کوئی حد بندی نہیں کی، علمائے اسلام اصنافیت کا وجود تسلیم کرتے ہیں، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ بعض اشیاء ایسی ہیں جنہیں حسن و قبح ذاتی پایا جاتا ہے اور جنکی نوعیت اعتبارات مختلفہ سے تعبیر پذیر نہیں ہوتی، اس کے برخلاف فقہائے کرام سے حسن و قبح ذاتی کا قائل ہی نہیں، اس کے نزدیک دنیا کی کوئی شے فی نفسہ نہ اچھی ہے نہ بُری اور خیر و شر کی صفات اشیاء عالم میں خارج سے لاحق ہوتی ہیں، نکتہ کی یہ تقسیم میرے خیال میں صحیح نہیں ہے،

دنیا کا ہر فرد بشر مسلمان ہو یا ہندو، یہودی ہو یا عیسائی، مجوسی ہو یا پارسی، نیچری ہو یا دھرم تسلیم کرتا ہے کہ انسانی توحید بالآخر ایک قوت ہے جس کے قبضہ اقتدار میں دنیا اور دنیا کی ساری

کائنات ہے، یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس قوت کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، اور اس کا نام کیا ہو، اب سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر قوت کا اعتراف مستحسن بالذات ہے یا نہیں؟ کون کونسا شخص ایسا ہے جسے اس اعتراف میں حسن ذاتی نظر نہ آتا ہو؟

سیاسی و معاشری قوانین | سیاسی و معاشری قوانین زیادہ تر حسن و قبح عارضی کی تحت میں داخل ہیں ایسی وجہ ہے کہ ہر قوم کی معاشرت مختلف اور ہر ملک کی سیاست جدا گانہ ہے ہندوستان کی شریف عورتوں کے لئے شرم و حیا اور عصمت و عفت کو سرمایہ کمال سمجھا جاتا ہے، اور یورپ کی آزاد منش عورتیں ان اوصاف کو غیر ضروری سمجھتی ہیں، اگر کسی ہندوستانی شریف عورت کے ساتھ کوئی ایسی گفتگو کی جائے جس میں شائبہ ہوس پرستی بھی ہو تو وہ مائے شرم کے کٹ جائے گی، مگر ہوشیار یورپ کے لئے یہ روزمرہ کی باتیں ہیں، ہندوستان میں شریف عورتوں کا پردہ و حجاب ہونا معیوب سمجھا جاتا ہے، اور یورپ میں بے پردگی ایک طرف خلوت و جلوت کی تمام حیا سوز حرکات لازمہ زندگی سمجھی جاتی ہیں،

اقوام عالم کے سیاسی حالات بھی مختلف ہیں، ایک قوم آزادی کے حصول کے لئے مناسب و نامناسب ذرائع استعمال کرتی ہے، اور اس کو اچھا سمجھتی ہے، اور دوسری قوم ان مساعی کو بغاوت و آئینہ اور قانون شکن خیال کرتی ہے، ایک ملک میں ایک جرم کی سزا بچاؤ ہے، اور دوسرے میں قید، کسی جگہ شاہان بازاری سے احتلاط و ارتباط کرنے کو عہد حاضر کے فیشن سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور کسی جگہ اسے سنگین جرم سمجھا جاتا ہے، اور اس کی سخت سزا تجویز کی جاتی ہے،

سیاسی اور معاشری رحمہ اللہ درج میں اس قدر اختلافات ہونے کی وجہ یہی ہے کہ سیاست اور معاشرت کے متعلق ایسے قوانین شکل بنائے جاسکتے ہیں جن کی قدر و قیمت موقع و محل اور وقت و مقام کے لحاظ سے تعبیر پذیر نہ ہو، اس قسم کے قوانین زیادہ تر مقامی خصوصیات اور قومی روایات کا پر تو

ہوتے ہیں،

انسانی کیفیت | جبرتی کے امارت پسند اور شخصیت پرست نٹے نے انسانی افراد کی دو قسمیں کر
اخلاقیات کی تفریق | ان کی اخلاقیات کی بھی تقسیم کر دی ہے اور طبقہ عوام کے لئے "نفع و ضرر" کو

اور طبقہ خواص کے لئے "قوت و ضعف" کو معیار اخلاق قرار دیا ہے،

اسلام چونکہ شخصیت کا استیصال کرنے اور شاہ و گد، امیر و غریب، رئیس و فقیر اخلاقی
عام اسب میں مساوات قائم کرنے اور حقیقی معنوں میں جمہوریت کی داغ بیل ڈالنے آیا تھا اس لئے
قوانین و قواعد کی تفریق یا اخلاقیات کی تقسیم ناممکن تصور تھی،

نٹے کا دعویٰ ہے کہ ابتداء سے انفرادی و دو حصوں میں تقسیم ہیں، ہر ملک اور ہر نژاد
میں خواص کا طبقہ عوام کے طبقہ سے ممتاز رہا اور ان دونوں کے ادھار و اطوار ہمیشہ مختلف رہے
ایک کا مایہ کمال رتبہ و اقتدار اور جاہ و جلال تھا، اور دوسرے کا سرمایہ ناز و رحم و ہمدردی اور
خاکساری و تواضع تھا، اس لئے ان دونوں طبقوں کے قوانین اخلاق بھی ایک دوسرے
سے جدا گانہ ہونے چاہئیں،

علمائے اسلام اس دعویٰ کے ماننے کو ایک منٹ کے لئے تیار نہیں ہیں، یہ صحیح ہے کہ ہر
ملک اور ہر قوم میں کچھ لوگ اعلیٰ درجہ کے ہوتے ہیں، کچھ ادنیٰ درجہ کے ہوتے ہیں اور کچھ وسط
درجہ کے ہوتے ہیں، یہ اختلاف مراتب ہر زمانہ میں موجود تھا اور رہے گا، لیکن یہ اختلافات فروعی
نہ کہ اصولی افراد انسانی اس طرح ایک دوسرے سے مختلف یا ممتاز نہیں ہیں کہ نوع انسان کی دو
یا تین ہمنفس قائم کی جائیں اور ان کے درمیان کوئی حد فاصل قرار دی جائے، ہم آئے دن
مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ وہ لوگ جو دنیا میں شریف النسب کہلاتے ہیں ان کے بعض اعمال
اور کیمینوں کے اعمال سے بدتر ہیں اور وہ لوگ جو طبقہ اربوا میں محسوب ہوتے ہیں ان کے بعض

افعال شریفوں کے افعال سے بدتر ہوا کرتے ہیں،

نٹے اقوام عالم کے روایات اور قدیمی حالات کا حوالہ دیتا ہے، لیکن مؤرخین اسلام کا وارث
تحقیق بہت زیادہ وسیع تھا، ان کی وسعت نظری سے دنیا کا کوئی گوشہ اور ربع مسکون کا کوئی خطہ
مخفی نہیں رہا، مختلف ممالک و اقوام کے اخلاقی و معاشری حالات، ان کے عادات و خصوصیات
ان کے ادھار و اطوار کی تفصیل کتب سیر و تواریخ میں موجود ہے، ان کتابوں اور غیر اقوام کی تصنیفات
کا مطالعہ کرنے سے یہ ہرگز ظاہر نہیں ہوتا کہ کسی زمانہ میں کسی جگہ نوع انسان کی دو ہمنفس تھیں، اور ان
دونوں کے قوانین اساسی مختلف تھے، اور اخلاقیات جدا گانہ تھیں،

معیار اخلاق | جب علمائے اسلام اور نٹے کے مابین افراد انسانی کی نوعیت میں اختلاف پایا جائے
تو ظاہر ہے کہ معیار اخلاق میں بھی اختلاف ہوگا،

جیسا اوپر بیان ہوا نٹے کے نزدیک عوام کی اخلاقیات کا معیار "نفع و ضرر" اور خواص کی اخلاقیات کا
معیار "قوت و ضعف" ہے، ائمہ اسلام نے اس مسئلہ پر وسیع نقطہ نظر سے بحث کی ہے جس کا لب لباب
یہ ہے کہ دنیا میں دو قسم کے افعال پائے جاتے ہیں (۱) قدرتی (۲) کسی،

(۱) قدرتی افعال وہ ہیں جو قدرت کے ہاتھوں انجام پاتے ہیں، انسانی ہاتھ کو ان میں کوئی
داخل نہیں، ایسے افعال خدائی قانون یا قانونِ فطرت کی تحت میں ظہور ہوتے ہیں،

(۲) کسی افعال وہ ہیں جو انسان کی بس میں ہیں، اور انسانی مساعی کا نتیجہ ہیں،

پہلی قسم کے افعال ہمیشہ مستحسن ہیں، ہم ان کو قبیح نہیں کہہ سکتے، یہ صحیح ہے کہ بعض قدرتی افعال
ہمیں بروقت اذیت و تکلیف پہنچتی ہے، مگر چونکہ انسان کی محدود نگاہ ان کی کہنہ تک نہیں پہنچ
سکتی اور چونکہ وہ انسان کے دستِ اختیار سے باہر ہیں اس لئے ان میں کوئی نقص نکالنا
مناسب نہیں،

بارش ہوتی ہے، سیلاب آتا ہے، قصبہ کا قصبہ اور شہر کا شہر غرق آب ہو جاتا ہے،

طوفان آتا ہے، ملک تہ و بالا ہو جاتا ہے، آبادیاں ویران ہو جاتی ہیں،

بجلی گرتی ہے، عالم جنبش میں آ جاتا ہے، دینا میں تہلکہ مچ جاتا ہے،

لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ ان آفات ناگہانی میں یہودی پنہاں نہیں ہے؟ یا یہ مصائب سماوی

نظام عالم کے برقرار رکھنے کے لئے ضروری نہیں ہیں،

قیامت خیز زلزلہ آتا ہے، جاپان تباہ و برباد ہو جاتا ہے، لاکھوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں شہر

میں خاک اڑنے لگتی ہے، عالی شان مکانات گر جاتے ہیں اور فلک رفعت عمارات زمین بوس

ہو جاتی ہیں، لیکن کیا اس تخریب میں کوئی تعمیر نہ پاں نہیں ہے؟ یہ خدائی قہر تھا جو فرعونیت

کا امتیصال کرنے آیا تھا،

دوسری قسم کے افعال یعنی کسی افعال میں بعض اچھے ہیں بعض برے، ان کے حسن و قبح کی تفریق

تین طریقوں سے کی جاتی ہے،

(۱) خیر و شر کمال و نقص کے مراد ہے، یعنی جس فعل میں کمال پایا جائے وہ "نیک"

ہے، اور جس فعل میں نقص پایا جائے وہ بد ہے، جیسے علم و جہل علی الترتیب،

(۲) خیر و شر طبیعت کی موافقت و مخالفت عبارت ہے (یعنی جو شئی یا فعل طبیعت انسانی کے

موافق ہے، وہ اچھا ہے اور جو شئی یا فعل طبیعت انسانی کے مخالف ہے، وہ برا ہے مثلاً شیرینی

و نخی علی الترتیب،

(۳) وہ افعال جن پر بروقت تعریف اور آخر میں ثواب و انعام ملتا ہے، مستحسن ہیں اور

اور وہ افعال جن پر فوری مذمت اور انجام میں عذاب ملتا ہے، قبیح ہیں، مثلاً صدق و کذب

علی الترتیب،

متذکرہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ نئے اور علمائے اسلام کے قائم کردہ معیار اخلاق ایک دوسرے

سے جدا گانہ ہیں، البتہ عوام کے لئے نئے نئے جو معیار اخلاق قائم کیا ہو یعنی نفع و ضرر اور علمائے اسلام نے

حسن و قبح کی تشریح جو طبیعت کی موافقت و مخالفت سے کی ہے، ان دونوں میں بہت کچھ یکساں ہے،

کیونکہ انسان فطرۃً ہر نافع و مفید شئی کو موافق طبیعت اور ہر مضر اور نقصان دہ شئی کو مخالف طبیعت

سمجھتا ہے،

حسن و قبح کا دار و مدار نئے کے نزدیک افعال کی نیکی و بدی کا دار و مدار ان کے نتائج پر ہے، ارادہ و نیت

صرف نتائج پر نہیں ہے، کوئی واسطہ نہیں، اس کا خیال ہے، کہ شاندار نتائج کے حصول میں ہر قسم کے

مناسب و نامناسب ذرائع استعمال کئے جاسکتے ہیں، انسان کو ذرائع پر نہیں بلکہ صرف نتائج پر نظر

رکھنی چاہئے، اور جب تک کسی فعل کا انجام اچھا ہو، آغاز کی پروا نہیں کرنی چاہئے، نئے اس خیال پر سید

زور دیتا ہے، اور کہتا ہے، کہ شاندار نتائج کے لئے ارتکاب جرم لایہ می ہے، بغیر جرائم کے دنیا

میں کوئی بڑا کام نہیں ہو سکتا، اور انسان اعلیٰ سے اعلیٰ مدایح جو حاصل کر سکتا ہے، وہ

صرف جرائم کی بدولت،

اس کے برخلاف مقننین اخلاق کا ایک گروہ افعال کی نیکی و بدی کی بنیاد نتائج کی بجائے فاعل

کے ارادہ و نیت پر قائم کرتا ہے، اس گروہ کا خیال ہے کہ اگر انسان نے کوئی فعل اچھی نیت سے

کیا تو خواہ اس کے نتائج برے کیوں نہ ہوں وہ فعل اچھا کہلائیگا، اور فاعل لائق تحسین کہلا

اسلام کو دیگر مذاہب عالم پر جو فوقیت حاصل ہے اس کی سب سے بڑی وجہ اس کی

جامعیت ہے، اسلام ایسے یک طرفہ فیصلہ کو تسلیم نہیں کرتا، اسلام کی نظریں ہر دو نظریے

ناقص اور غیر مکمل ہیں،

جمہور اللہ اسلام کے خیال کے مطابق افعال کی تحسین و قبیح عموماً نیت، ذریعہ اور نتیجہ تینوں کے

مجموعہ پر موقوف ہے، افعال کی نیکی و بدی کے لئے نتائج کی اچھائی اور برائی یا صرف فاعل کی نیک نیتی و بد نیتی کافی نہیں ہے، مثال کے طور پر یوں فرض کیجئے کہ ایک شخص قتل عمد کا مرتکب ہوا اور ایک شخص قتل خطا کا مرتکب ہوا اب سوال یہ ہے کہ ان دو قاتلوں کی سزا کیا ہوگی؟ اگر ہم صرف نتیجہ پر غور کریں تو دونوں کو پھانسی دینا چاہئے، کیونکہ دونوں فعلوں کا نتیجہ ایک ہی ظاہر ہوا اور دونوں میں ایک شخص کی جان مفت ضائع ہوئی اور اگر ہم صرف نیت کا خیال کریں تو دوسرے قاتل کو بغیر کسی قسم کی سزا کے رہا کر دینا چاہئے کیونکہ اس کی نیت قتل کی نہ تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں عقل و دراج کے خلاف ہیں، اسلام ان دونوں فعلوں کی نوعیت میں فرق کرتا ہے، اور ان کے فاعل کو مختلف سزائیں دیتا ہے، قتل عمد کے مرتکب پر قصاص اور قتل خطا کے مرتکب پر دیت عائد ہوتی ہے، یعنی پہلے مجرم کو جان کے بدلے جان دینی پڑے گی اور دوسرے مجرم کو جان کے بدلے تادان دینا پڑے گا،

ایک رہزن اور ڈاکو نے نہایت سفاکی اور خوریزی کے ساتھ ایک ملک کو تاخت و تاراج کیا اور پھر اپنی قوت مستحکم کر کے ایک زبردست حکومت کی بنیاد ڈالی اور تہذیب و تمدن کا جھنڈا بلند کیا، نشتے کے نزدیک آغاز سے انجام تک فعل مذکور مستحسن ہے اور فاعل سزاوار آفریں ہے، علماء اسلام کی نظر میں رہزن کی سفاکی و خوریزی فعل قبیح ہے اگرچہ اس کا بعد کا فعل قابل تعریف ہے،

ایک شاہد بازاری اس نیت دارادہ سے عصمت فردشی کا بازار گرم رکھتی ہے کہ آمدنی سے بے سرو سامان اور لاوارث بچوں کے لئے ایک یتیم خانہ کھولا جائیگا، اسلام صرف حسنت کی خاطر حسن کی گرم بازاری کو ایک منٹ کے لئے پسند نہیں کرتا، لیکن ممکن ہے کہ وہ لوگ جو صرف فاعل کے ارادہ و نیت کو مرجع حسن قبح سمجھتے ہیں، اس حسن فردشی کو پسند کریں،

نشتے کے دعویٰ کے مطابق سکندر و تیمور، نادر شاہ و احمد شاہ، اور دودا و آرسب اخلاق کے بہترین نمونے ہیں لیکن علماء اسلام کے نزدیک یہ سب فاتح و جاح کھلا سکتے ہیں رہزن و ڈاکو سمجھے جاسکتے ہیں، انونہ اخلاق نہیں،

سکندر اعظم اور ایک ڈاکو کا مکالمہ و مباحثہ مشہور ہے، اس مکالمہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی بین فرق نہ تھا،

یہ صحیح ہے کہ بعض صورتوں میں افعال کی نوعیت نیک نیتی اور بد نیتی کی وجہ سے بدل جاتی ہو مثلاً ایک شخص نے حفاظت نفس کے لئے کسی کو قتل کر ڈالا یا کسی عفت مآب لڑکی نے اپنی آبر و بچائیکے لئے خودکشی کر لی اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بعض صورتوں میں صرف ذریعہ کی اچھائی اور برائی پر افعال کی نیکی و بدی منحصر ہوتی ہو، نتیجہ کا خیال نہیں کیا جاتا ہے، لیکن اگر غور و کھجنا تو معلوم ہو گا کہ اس قسم کی خاص صورتوں میں افعال کا ذاتی حسن سے یا انکا ذاتی قبح، حسن سے نہیں بدل جاتا ہے، بلکہ چند چند خارجی وجوہات کی بنا پر ان افعال کے کریم و لائق جزا و سزا میں فرق آجاتا ہے، یعنی صورت مفروضہ میں قتل یا خودکشی کا نتیجہ، اپنی جگہ پر قائم رہا مگر چونکہ ایک اعلیٰ مقصد حفاظت نفس یا حفاظت آبرو کے حصول کی اور کوئی دوسری صورت نہ تھی اس لئے اس کے مقابلہ میں فعل مذکور کا نتیجہ، دو گلیاں اور فاعل کو نرسہ نجات ملی، اسی طرح دوسری شوق میں جو نیک نتائج بعض اوقات انسان کے بسا باہر ہوتے ہیں، اس ذرائع کی اچھائی اور برائی پر انسان کی تعریف یا مذمت ہو جاتی ہے پس ایسی صورتوں میں افعال کا حسن قبح نہیں بلکہ فاعل کی مدح و ذم ذرائع پر موقوف ہوتی ہے،

لے اس مکالمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ڈاکو گرفتار ہو کر سکندر اعظم کے پاس آیا تو اس نے بوجھ اتر رہزن کیوں کرتے ہو؟ اور سفاکی و بے رحمی کو کیوں راہ دیتے ہو؟ ڈاکو نے نہایت دلیری کے ساتھ جواب دیا کہ اگر میں لوٹ مار کرتا ہوں تو آپ بھی لوٹ مار کرتے ہیں، میں چھوٹا رہزن ہوں، آپ بڑے رہزن ہیں میں نے اگر بے رحمی سے ایک دوستی کوئی تو آپ نے اپنی سفاکی سے ملک کا ملک تاخت و تاراج کیا، میں نے اگر چند مہینوں کو نہایت دانا بود کیا تو آپ نے ہزاروں اور لاکھوں کو تہ تیغ کیا، سکندر نے کہا کہ میں زبردستوں پر ظلم کر کے کمزوروں پر کرم کرتا ہوں، ڈاکو نے جواب دیا کہ میں بھی امیروں کو لوٹ کر غریبوں پر کرم کرتا ہوں، حال یہ کہ سکندر نے اسے رہا کر دیا، اور کہا کہ مجھے سوچنا پڑے گا کہ کیا سکندر اور ڈاکو دونوں برتر ہیں؟

تَلَخِصٌ بِصَحَّةٍ

حلب و دمشق

کے

قدیم اسلامی مدارس

علامہ سید کریم صدر الحج اعلیٰ العربی دمشق نے ایک بسیط خطبہ حلب و دمشق کے آثار قدیمہ پر درسہ فاروقیہ حلب میں دیا تھا جو مجلہ الحج اعلیٰ العربی میں شائع ہوا ہے، ہم اس خطبہ سے صرف حلب و دمشق کے قدیم مدارس کے حالات مختصاً پیش کرتے ہیں جو وہاں اسلامی حکومت کے زمانہ میں قائم ہوئے اور جن میں سے بعض اب تک موجود ہیں، اور بعض کے کھنڈر اسلامی حکومت کی یاد تازہ کر رہے ہیں،

ارض شام نور الدین بن زنگی کی مرہون منت ہے کہ وہاں اسی کے ہاتھوں تعلیم کی عام ترویج و اشاعت ہوئی، اسی نے سب سے پہلے اشاعت تعلیم کے لئے بکثرت مدرسے قائم کئے، اور ارض شام میں سب سے پہلے دارالقرآن، دارالحديث اور دارالفقہ کی بنیاد ڈالی، پھر سلطان صلاح الدین کا دور آیا تو وہ بھی اسی کے نقش قدم پر چلا چنانچہ اس وقت بھی شام کے مختلف شہر دمشق، حماہ، القدس، بلبلک، بیج، معرہ اور حلب وغیرہ میں ان دنوں کے آثار علیہ باقی ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ صرف انہیں دلوں کی تعلیمی خدمات کی بنا پر اس زمانہ میں ارض شام کو گورۂ علم و تمدن کا لقب دیا گیا تھا،

حلب میں جب پہلا مدرسہ مدرسہ زہا جیہ ہے جس کی تعمیر ۷۱۵ھ میں ہوئی تھی اس کو بدرالدولہ سلیمان بن عبد الجبار والی حلب نے قائم کیا تھا یہ وہی مدرسہ ہے جس کی صدر مدرس کسی زمانہ میں

فاطمہ بنت قریزان متوفی ۷۱۵ھ تھیں، فاطمہ اپنے ہمعصر علماء میں سب سے بلند تھیں اور انہیں حلب میں وہی رتبہ حاصل تھا جو اسی صدی میں عائشہ باغونیہ کو دمشق میں حاصل تھا، یہ وہ عورتیں ہیں جنہوں نے نہ صرف ارض شام بلکہ تمام عالم اسلام کو اپنے علمی و ادبی خدمات سے فائدہ پہنچایا ہے،

حلب کا ایک دوسرا مدرسہ مدرسہ الفردوس ہے جسے ضیفہ خاتون بنت الملک العادل سیف الدین ابی بکر محمد بن ایوب متوفی ۷۱۵ھ نے قائم کیا تھا، اس مدرسہ کی عمارت انجیری کے بنی اصول پر بنائی گئی ہے جس میں مدرسہ کے علاوہ ایک خانقاہ اور ایک قبرستان بھی ہے، عمارت پر پہلے مدرسہ اور مزار کا نام کندہ ہے، یہ مدرسہ دمشق کے ان عظیم الشان مدارس مثلاً مدرسہ عالیہ وغیرہ کے مانند ہے جو عمداً ایوبیہ میں قائم ہوئے تھے، اس کے احاطہ میں علیل القدر محدثین، فقہاء اور علماء مدفون ہیں یہ مدرسہ ابھی تک قائم ہے لیکن عمارت کو کہیں کہیں پر نقصان پہنچا ہے،

حلب کے دیگر مدارس میں مدرسہ نوریہ، عصر و نیہ، صا حبیہ، ظاہریہ، (جو سلطانیہ کے نام سے مشہور ہے) اسدیہ، شعیبیہ، شرفیہ، بدریہ، زیدیہ، قواسیہ، رواجیہ، اور شاذنجیہ ہیں، جن میں آخر الذکر مدرسہ کو حلب میں نور الدین محمود کے نائب امیر جمال الدین شاذنجی قائم کیا تھا، اور اس کے افسر اعلیٰ کمال الدین بن عدیم متوفی ۷۱۵ھ تھے، ان مدارس کے علاوہ مدرسہ ہرویہ، بلدقیہ، قیمیہ، علاویہ، تاکلیہ، حدادیہ، جروکیہ، مقدمیہ، جادلیہ، طومانیہ، حسامیہ، خسرویہ، عثمانیہ، قلیجیہ، قطبیہ، محمدیہ، کتاویہ، اجمالیہ، کینوشیہ، خسرویہ، عثمانیہ، لیکتیہ، ورمشیہ، سفاحیہ، دغاوریہ، اور صہبیہ، وغیرہ بھی حلب ہی میں قائم تھے اور باب الظاکیہ کی پشت پر واقع تھے جن کے آثار اب تک باقی ہیں،

ان کے علاوہ وہ مدارس ہیں جو مدرسہ اسعرویہ، مدرسہ النقیب، وفاقیہ، جالیہ، علاکیہ، الکلیہ، العدیمیہ، تاکلیہ، اور مدرسہ سیفیہ، وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں، جہاں تک تاریخ سے پتہ چلتا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حلب کے ان مدرسوں میں دمشق کی طرح

قرآن و حدیث کی تعلیم کے لئے دارالقرآن اور دارالحدیث کے نام سے کوئی مخصوص عمارت موجود نہ تھی صرف ایک دارالقرآن اجماعیہ کا تذکرہ تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے یہ تمام مدارس حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنبلیہ کے ناموں سے موسوم تھے جن میں غالب تعداد مدارس حنفیہ و شافعیہ کی تھی،

طلبہ کے بعد وفاق کے مدرسوں کا تذکرہ کرنا ہے چونکہ وفاق شام کا دارالحکومت ہے اس لئے یہاں طلبہ کی بہ نسبت مدارس بھی زیادہ تھے، اور چونکہ دارالحکومت پر اکثر و بیشتر آفتیں آتی رہتی تھیں اس لئے یہاں کے مدرسے تباہ و برباد بھی بہت زیادہ ہوئے، لیکن پھر بھی موجودہ زمانہ میں بہ نسبت طلبہ کے وفاق میں زیادہ مدارس موجود ہیں،

وفاق و طلبہ کے مدارس کی مجموعی تعداد چار سو سے زیادہ ہوتی ہے جن میں تین سو سے زیادہ مدارس صرف وفاق میں تھے، اور اگر کسی ایک زمانہ کے متعین اعداد و شمار درکار ہوں تو کتاب الدارس من المدارس میں نہیں بیان کیا ہے کہ وفاق میں شام میں تین سو میں مدرسے تھے جن میں علوم دینیہ کیسے طبعیات، ریاضیات، علم ہیت، اور ادب وغیرہ کی تعلیم دی جاتی تھی، اور ان کے علاوہ چار مدرسے ایسے تھے جن میں غرض فن طب کی تعلیم دی جاتی تھی، اور ایک مدرسہ فن انجینیری کی تعلیم کے لئے مخصوص تھا، جسے نجم الدین بوردی نے جو چوتھی صدی ہجری میں گزرا ہے، قائم کیا تھا، یہ وہ مدارس ہیں جنہیں طلبہ کو اعلیٰ تعلیم دی جاتی تھی، اور چھوٹے چھوٹے بہت سے ابتدائی مدرسے، ان میں سے ہر ایک مدرسے کے ماتحت میں قائم تھے، اور ان مدارس کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس اس کا ذاتی کتب خانہ موجود تھا، جس سے طلبہ ہر وقت مستفید ہوتے رہتے تھے،

یہ تمام مدت دسویں صدی ہجری تک اپنی اصلی حالت پر قائم رہے، اس کے بعد ان کا زوال شروع ہوا یہاں تک کہ موجودہ صدی تک حوادث زمانہ کے ہاتھوں صرف چند محفوظ رہ سکے ہیں، جن میں ہر ایک کی عمارت ایک مضبوط قلعہ معلوم ہوتی ہے، جو دولت نوریہ یا دیوبند کی یاد کو تازہ کرتا ہے،

طلبہ و وفاق کے یہ تمام مدارس زیادہ تر حکومت نوریہ و صلاحیہ یا دیوبند اور ان حکومتوں کے عمل کی طرف سے قائم کئے گئے تھے، ان میں صرف چند ایسے مدرسے نکلیں گے جو تباہ اور دیگر ارباب خیر کی طرف سے تعمیر ہوئے ہوں، اور سب قابل توجہ امر یہ ہے کہ یہ بائیان مدارس اپنے مدرسہ کے مستقل وفاق کے لئے اس کی مستقل آمدنی کا انتظام بھی کر گئے، چنانچہ ان مدارس میں مشکل سے کوئی ایسا مدرسہ ملے گا جس کے اوپر کوئی جائداد و وقف نہ کی گئی ہو، لیکن افسوس یہ ہے کہ اس زمانہ کے اہل غرض و عمل نے اپنے ذاتی رسوخ سے ان اوقاف کی تولیت اپنے خاندان کے لئے سلاطین و دلاۃ سے لکھائی تھی اور اسی طرح ہر وقت کنندہ نے اس کی تولیت اپنے ہی خاندان میں محدود رکھی تھی، جس کا نتیجہ بعد میں یہ مترتب ہوا کہ اس وقت ان میں سے اکثر اوقاف ان خاندانوں کی ذاتی ملکیت سمجھے جاتے ہیں، اور وہ خود بھی انہیں اپنی ذاتی ملکیت تصور کر کے اپنے مصرف میں لاتے ہیں، اگر ان تمام اوقاف کو ان کے صحیح مصرف میں صرف کیا جائے تو آج ارض شام میں کیمبرج اور آکسفورڈ سے زیادہ شاندار یونیورسٹی قائم کی جاسکتی ہے، شاید اور وہ اوقاف آئندہ عمل کر اس طرف بھی مطلق ہو جائے

۱۸

ندوة العلماء کی صد اہلہ گشت

مجلس ندوة العلماء نے سچ سے ربع صدی پیشتر مسلمانوں کی قومی ترقی و اصلاح کا یہ طریقہ بتایا تھا کہ قدیم نصاب تعلیم کی اصلاح کر کے جدید ضروریات کے مطابق علماء کا ایک نیا گروہ پیدا کیا جائے، جو مسلمانوں کی صحیح رہبری کر سکے، اب یہ خیال ایک ایسا متفقہ مسئلہ بن گیا ہے جس کی تائید ہر طرف سے ہو رہی ہے، چنانچہ مدیر مجلہ الزہراء مصر شیخ محب الدین خطیب نے اپنے رسالہ بابتر ماہ شوال میں مسلمانوں کے موجودہ تنزل و انحطاط پر بحث کر کے ان کی موجودہ قومی ترقی و اصلاح کے لئے حسب ذیل لائحہ عمل پیش کیا ہے،

ہمارے علماء کا فرض ہے کہ وہ اپنے موجودہ طرز عمل میں ایسی تبدیلی پیدا کریں کہ وہ ایک طرف تو دور جدید کے محاسن کا آئینہ ہوں اور دوسری طرف قدیم جلالت و شان کے منظر ثابت ہوں پس علماء کا ایسا کردہ پیدا کرنے کیلئے ضرورت ہے کہ اسلامی تعلیمی انسٹیوٹیشنوں کے نصاب تعلیم میں ایسی جدید کتابیں داخل کیں جو حشو و زوائد سے خالی ہوں اور بہترین ترویج و تقسیم کے ساتھ جدید اصول و تالیف کے مطابق لکھی گئی ہوں ان کے مطالب واضح اور صاف ہوں اور طلبہ و تفسیر حواشی و تعلیقات کے ان سے مستفید ہو سکیں نیز متن کتاب بھی تشریحی الفاظ سے خالی ہو اور خصوصاً حواشی و تعلیقات میں ایسے مباحث نہ چھیڑے جائیں جو اس کتاب سے زیادہ بلند کتاب کے لائق ہوں کیونکہ یہ چیزیں طلبہ کی ذہنی ترقی میں نہ صرف مانع ہوتی ہیں بلکہ ایک بڑی حد تک نقصان پہنچاتی ہیں،

اس کے علاوہ ایک اور ضروری امر پر شدید توجہ کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ ہمارے علماء و سلف نے اپنے عقائد کی کتابوں میں انہیں مباحث و مسائل سے بحث کی ہے جو ادن کے زمانہ میں عام طریقہ رائج تھے اس لئے اس زمانہ کی تصنیفوں میں ان کی شدید ضرورت تھی لیکن اس وقت مسلمانوں کے ادن مذاہب میں سے جو ادن زمانہ میں پھیلے ہوئے تھے، بہت سے فنا ہو چکے ہیں، اس لئے وہ مباحث و مسائل بھی فرسودہ ہو گئے،

اب موجودہ زمانہ کے علماء اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ درسی کتابوں سے مسلمانوں کے ان تمام مذاہب کے بیان کو نکال دیں جو اس وقت پردہ و نیا پر کہیں بھی موجود نہیں ہیں اور علم کلام کی کتابوں میں ان مباحث کے بجائے ایسے مباحث درج کریں جنکی بنیاد کائنات کے ادن فطری اصول پر قائم ہو جو آج علوم جدیدہ میں نمایاں طور پر متعارف ہیں، اور اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ قرآن مجید کی ان آیتوں کی تفسیر جو نظام کائنات سے تعلق رکھتی ہیں، جدید علوم

و فنون کی روشنی میں کی جائے،

علاوہ انہیں ایک قابل توجہ امر یہ بھی ہے کہ طلبہ کے ذہن کو جن علوم سے زیادہ منور کرنے کی ضرورت ہے، وہ تو اربع علوم ہیں، اس لئے ضرورت ہے کہ اسلامی انسٹیوٹیشن کے نصاب تعلیم میں مثلاً علم فقہ کی تعلیم کے ساتھ تاریخ فقہ اسلامی کا اور علم عقائد کے ساتھ تاریخ فرق اسلامی کا درس دیا جائے اسی طرح مجوسیوں کے اس طرز عمل کی پوری داستان بھی طلبہ کو سنائی جائے جس سے ان کی ان ریشہ دو اینوں کا پورا پتہ چلے جن کے ذریعہ انہوں نے مسلمانوں میں نئے نئے فرقوں کی بنیاد ڈال کر اسلام کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی ہے،

غرض یہ کہ طلبہ کو مختلف علوم و فنون کی تعلیم کے ساتھ ان علوم و فنون کی تاریخ سے بھی گوش آشنا کیا جائے کہ وہ علوم کیونکر پیدا ہوئے ان پر مختلف زمانوں میں کتنے دور گزرتے اور اس وقت وہ کس منزل میں ہیں،

اس کے بعد یہ ضرورت ہو کہ طلبہ کو اہل قبلہ کے تمام موجودہ مذاہب کی حقیقت سے روشناس کیا جائے اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہو کہ اہل قبلہ کے تمام فرقوں کے عقائد کو سامنے رکھ کر تفحص کیا جاوے کہ ان میں سے کون کون عقیدے ایسے ہیں جو عقائد اہل السنۃ و الجماعہ کے مطابق ہیں اور کون ایسے ہیں جو اہل السنۃ و الجماعہ کے مسلمہ عقائد کے مخالف ہیں، اگر طلبہ کو اس طریقہ سے تعلیم دی جائے تو وہ صحیح معنوں میں روشن خیال علماء کے جانیکے مستحق ثابت ہوں گے،

یہ سب تو دور جدید کی خوبیوں سے آراستہ ہونے کے وسائل تھے، لیکن علماء سلف کے جلالت و شان کے منظر بننے کا طریقہ یہ ہے کہ اسلامی انسٹیوٹیشن کے طلبہ میں یہ ذوق پیدا کیا جائے کہ وہ متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کریں جو مختلف علوم اسلامیہ و آداب عربیہ میں ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ جب تک ہمارے علماء و متقدمین کی کتابوں پر حاوی

نہ ہوں گے وہ اسلام اور مسلمانوں کی کوئی خدمت انجام نہیں دے سکتے کیونکہ انہیں کتابوں میں حقیقی اسلام اور پیش بہا عوبی لڑ بچر کا سرچشمہ موجزن ہے اور انہیں سے ہمارے علماء کرام کی عقلی بگ و دو کے مظاہر نمایاں ہوں گے، اور درحقیقت یہ ایک امر مسلم ہے کہ جیب سے مسلمانوں نے ان کتابوں کو پس پشت ڈالا اسی وقت سے مسلمانوں کا علمی ادینی اور اخلاقی انحطاط شروع ہو گیا،

مجلس ندوۃ العلماء نے آج سے ربع صدی پیشتر جو آواز ہندوستان میں بلند کیا یہ اسی کی صدا ہے باز گشت نہیں ہے؟

”اور“

جمیۃ العلماء کا کلمت کا خطبہ صدارت

یہ خطبہ جس میں عالم اسلام کے مسائل پر غائر نظر ڈالی گئی ہے اور علماء کو موجودہ مذہبی خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور ہندوستان میں مسلمانوں کے فرائض سے بحث کی گئی ہے، نہایت اہم ہے، اکثر شایقین اس کا تقاضا کر رہے ہیں، اس لئے ان کو اطلاع دی جاتی ہے کہ دفتریں اس خطبہ کے قلمی سے نسخے باقی ہیں، جو اصحاب چاہیں بقتیت منگوا سکتے ہیں قیمت ۸ ضخامت ۶۴ صفحے،

”منہج“

احیاء علیہ

اشیائے تہ آب کی تصویر ایک زمانہ سے اشیائے اندرون آب کی تصویر لینے کی کوشش کی جا رہی تھی، اور یہ جدوجہد ایک بڑی حد تک کامیاب ہو چکی تھی، لیکن اب اس مقصد کے لئے ایک بالکل مکمل مشین ایجاد کر لی گئی ہے، جس کے ذریعہ یہ مقصد آسانی حاصل ہو گا چنانچہ اب اس آلہ کا مکمل تجربہ کرنے کے بعد اسے علمی طور پر کام میں لایا جا رہا ہے، اور عنقریب قدیم شہر و مانیہ کی تصویر لی جانے والی ہے جو اس وقت سمندر کی سطح کے نیچے ڈوبا ہوا ہے، امید ہے کہ اسی طرح اس جدید اختراع سے بعض اہم تاریخی حقائق کا انکشاف ہو گا جو اس وقت سمندر کی سطح میں مستور ہیں،

—•—•—•—

اقوام قدیمہ کی کھوپڑیاں، افسوس کے بعض نوجوان تعلیم یافتہ بعض آثار قدیمہ کے انکشاف کے فلسفین کا دورہ کر رہے تھے، ان کا سفر کامیاب ثابت ہوا اور انہیں ایک مقام پرہ افنڈ زمین کے اندر بہت سی ایسی پرانی کھوپڑیاں ملی ہیں جو زمانہ تاریخ سے پہلے کی قرار پاتی ہیں، چنانچہ بعض قوی دلائل کی بنا پر خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ان اقوام کی کھوپڑیاں ہیں جو فلسطین میں بنی اسرائیل کے داخلہ سے ۲۰ ہزار سے ۴۰ ہزار سال پیشتر سکونت پذیر تھیں،

—•—•—•—

جراثیم کے مستقل وجود انکار، یورپ کی جدید تحقیقات میں مولد امراض جراثیم کا وجود ایک حقیقت ثابت ہے، اور یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ ہر مرض کے لئے ایک خاص نوع کا جراثیم ہوتا ہے جس سے وہ مرض پیدا ہوتا ہے، اس لئے امراض کے انسداد کے لئے جراثیم کا انسداد ضروری سمجھا جاتا ہے، لیکن حال

ایک فرانسیسی ماہر سائنس نے ایک علمی مجمع کو خطاب کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ ان جراثیم کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ یہ ترکیبی اور سبزی وغیرہ کے مرنے گھٹنے کے بعد ان کی عفت سے پیدا ہوتے ہیں، فاضل ماہر سائنس نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یہ بھی بیان کیا ہے وہ مرض سرطان چچک اور مختلف قسم کے بخار وغیرہ کے جراثیم آلود اور دوسری سبزی وغیرہ سے پیدا کر سکتا ہے معلوم نہیں یہ نظریہ ماہرین کے درمیان قابل التفات قرار پاتا ہے کہ نہیں اگر کسی جماعت میں بھی قابل قبول ٹھہرا تو درعیان نظریہ اضافیت کو ایک اور سالہ ہاتھ لگے گا،

❖

بحر اسود کے متعلق تحقیقات روس میں ایک ایسی مجلس قائم ہوئی تھی جو سمندروں اور اس کے پانی وغیرہ پر علمی نقطہ نظر سے بحث کرتی تھی اس مجلس نے بحر اسود کے متعلق ۱۸۹۱ء اور ۱۸۹۲ء میں بعض علمی مباحث شائع کئے تھے روس کی موجودہ اطلاعات واضح ہوتا ہے کہ اس مجلس کے سرگرم مباحث اب تک بدستور جاری ہیں چنانچہ معلوم ہوا کہ اس نے کال تیس برس کے بعد بحر اسود پر دوبارہ غور کرنا شروع کیا اور ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۵ء تک غور و خوض اور تجربہ کرنے کے بعد بحر اسود کے متعلق بعض مفید حقائق کا اکتشاف کیا ہے جو اب شائع ہو گئے ہیں،

❖

ٹیلیفون کی کثرت، اب شہری زندگی میں ٹیلیفون ضروریات زندگی کا ایک لازمی جزو ہو گیا، ذیل کے اعداد و است واضح ہو گا کہ مختلف ممالک میں ہر ایک ہزار آدمیوں میں سے کتنے آدمی ٹیلیفون استعمال کرتے ہیں،

نام ملک	تعداد فی ہزار	نام ملک	تعداد فی ہزار
امریکہ	۱۳۶	کناڈا	۱۱۰

نام ملک	تعداد فی ہزار	نام ملک	تعداد فی ہزار
ٹوندارک	۸۷	سوئیڈن	۶۷
ناروے	۶۱	جرمن	۳۸
برطانیہ	۲۵	فرانس	۱۵
مصر	۱	خاص شہر قاہرہ	۱۰

❖

پٹرول کا منبع، ماہرین طبقات الارض زمین سے پٹرول نکالنے کے اسباب بیان کرنے میں شدید اختلافات رکھتے ہیں، لیکن اب بعض اہم دلائل کی بنا پر یہ نظریہ زیادہ قبولیت حاصل کر رہا ہے کہ پٹرول ٹھیلیوں کے تیل یا ان کے جوہر سے پیدا ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ٹھیلیاں بعض جیالوتی اسباب کی بنا پر ایک خاص مقام پر مجتمع ہو جاتی ہیں پھر ان کے مرجانے کے بعد جب ایک طویل زمانہ گزرتا ہے ان ٹھیلیوں کا عوق یا ان کا مادہ دھنیہ پٹرول کی شکل اختیار کر لیتا ہے،

بندروں کی زبان کی تدوین، مسئلہ ارتقاء کی عقدہ کشائی کے لئے یورپ کے دو ماہرین نے بندروں کی زبان کی تحصیل و تدوین کی طرف توجہ کی ہے، حصول مقصد کے لئے ان دونوں نے بندر کے دو بچوں کی اپنی نگرانی میں پرورش کی، اور دوران پرورش میں ابتدا ہی سے باہمان نظر انکی زبان کا مطالعہ کرتے رہے، اور جب ان کے تجربے نے ان کی رہبری کی اور وہ ان بچوں کی زبان سمجھنے لگے، تو اس کی تدوین کی طرف توجہ ہوئے، اور اس خاص موضوع پر ان دونوں نے اپنی ایک کتاب شائع کی جس میں اس موضوع کے متعلق تمام معلومات اور اپنے تمام تجربے قلمبند کر دیے ہیں، اور نیز ان کی زبان کو کاغذی پیراہن میں لے آئے ہیں، مثلاً بندروں کی زبان میں لفظ "خاک" سے مراد "کھانا" ہے،

اسی طرح اگر ان کی زبان سے لفظ "کاہ" ادا ہو تو یہ انکی "ہنسی" ہے اور اگر "ہو اوہ" بچکے تو ان کا "خوف" ظاہر ہوتا ہے۔ ان دونوں ماہرین میں سے ایک ڈاکٹر برکس ہیں "ان کا یہ بھی خیال ہے کہ ان بندروں کے منہ میں بعض ایسے "اعضا نطق" پائے جاتے ہیں جو انسانوں کے "اعضا نطق" کے مشابہ ہیں اور انہیں اعضا میں "قوت و کثرت" پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ الفاظ کو ان کے صحیح معنی مراد میں استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

پٹرول کے سرچشموں کے متعلق بعض تحقیقات پٹرول تقریباً ۲۵ برس سے تمدنی ضروریات میں خرچ ہوتا ہے اور مختلف ممالک میں اس کثرت سے اس کی ضرورت پڑی کہ ماہرین طبقات الارض کا ایک بڑا گروہ تقریباً چھ سال سے پیشنگوئی کرنے لگا کہ پٹرول زمین سے عنقریب ناپید ہو گیا ہے اور ابھی تھوڑا زمانہ گزرا کہ اسی خطرہ کی وجہ سے ماہرین کا ایک گروہ پٹرول کو دوسرے ذرائع مثل ہوا وغیرہ سے پیدا کرنے کی تدابیر سوچنے لگا اور اس میں اسے کامیابی بھی ہوئی لیکن اب یکا یک بعض جدید تحقیقات کی بنا پر زمین سے پٹرول کے ناپید ہونے کی پیشنگوئی غلط ثابت ہوئی، کیونکہ ابھی حال میں اس کے بعض ایسے سرچشے دریافت ہوئے ہیں جنکی گہرائی دو اور تین ہزار انچ سے پانچ ہزار انچ تک ہے اور اسی گہرائی کے تناسب سے ان سرچشموں سے پٹرول کی کثیر مقدار دستیاب ہو گئی، علاوہ ان زمین پٹرول کے متعلق موجودہ جدوجہد سے یہ بھی واضح ہوا کہ اس وقت امریکہ میں ایک ہزار ایک سو تین ایکڑ زمین میں پٹرول موجود ہے جس سے اب تک صرف دو ملین ایکڑ زمین سے پٹرول برآمد ہو چکا ہے مگر چھ ایکڑ زمین میں بھی پٹرول کے گمان پر کھودی گئی، لیکن کامیابی نہ ہو سکی اور اس وقت وہاں پٹرول کے تین لاکھ ایسے کنوین ہیں جس میں سے تین لاکھ ٹن پٹرول یومیہ نکالا جاتا ہے

آبِ حیات

قطعہ

تاریخ وفات نواب عماد الملک بہادر

از مولانا سید احمد حسین صاحب آجود

بلگرامی مولوی سید حسین رفت در ظل حسین ابن علی
رحمت حق از لب امجد گفت لیاوا الملک ادخل جنتی

رباعی

از حضرت گرامی

امید دریدہ طیل در زیر گلیم فطرت ادب آموز تنائے کلیم
مائیم بلائج فریب تاخیر مائیم ادا فہم رموز تقدیم

عرفانیات

از پروفیسر وحید الدین صاحب سیکم جامعہ عثمانیہ

فرہ فرہ ہو فنا گر میری آتشی کا تو ہو منہ نہ پھیر و نگاہی نہ رہاں تاجے میں
دیکھنا یہ ہے کہ نہ خیر ہوتا ہو یہ کوں پار جاتا ہوں ادھر عالم ایسا ہے میں

اس فضا میں ہو جہاں اسکی تجلی برق پیش آتی ہے جبریل کے پر کو صدائے دربارش
جستجو میں جسکی از خود رفتہ ہے عالم تمام کر رہا ہوں میں اسے عالم کی شہرین تلاش

کلام ممتاز

از جناب خواجہ محمد ممتاز بخت صاحب ممتاز تلمیذ حضرت داغ مرحوم

اری او جانے والے ہوتے جانا میرے فن سے
فطر پر جایگی ان کی تو پھر دم بھر نہ ٹھہریں گے
بہت آسان ہے عشاق کو مستراؤ کر دینا،
ضیائے حسن میں کتنی لطافت ہو گئی پیدا
زمانے میں کہیں باقی نہیں ہے لطف آزادی
ہوئی ہے خندہ گل سے اسے بھی گدگدی پیدا
خدا جانے بجلی عام ہو جاتی تو کیا ہوتا
نشاۃ انگیز ہے میرے لئے اب میری بے چینی
یہ ہے دل میں کبھی چین چین یار سے پوچھوں
رہی ہے حسرت تو کی اس میں برم آریاں کیا کیا
سمند ناز پر یہ اور بھی ایک تازیانہ ہے
کھڑے رہ جاتے ہیں منہ دیکھتے سب دیکھنے والے
کسی کی جنبش ابرو میں میری موت پنہاں تھی
خرابی ہے ہر ایک تہ تیغی کے لئے لازم

کہ خاک تربت عاشق ملے گی آنکھ دامن سے
تنائیں انھیں کیوں جھانکتی ہیں ل کے روزن سے
اگر وہ کام لیں اپنی نگاہ نادک انگن سے
کہ نور آیا ہے چھین چھین کر نقاب ردے روشن سے
قفس میں آکے بیل بیٹھ رہتی ہے نشیمن سے
صبا اٹھکیلیاں کرتی ہوئی آتی ہو گلشن سے
چمک کر گر پڑی بجلی جو جھانکا اس نے چلن سے
کہ لذت گیر میں ہوتا چلا ہوں بولگی انجمن سے
کہاں جاتی ہے توجہ دم نظر ملتی ہو دشمن سے
بہر ادل بھی کبھی مہمور تھا فریاد و شیون سے
الہی حشر تک اترے نہ بل قاتل کے چتون سے
نگاہ شوق جلو سے کو اچاک لیتی ہے چلن سے
ادھر تیوری چڑھی نکلی ادھر جان حزیں تن سے
صدایہ آرہی ہو بکیوں کی خاک مدفن سے

دہی ہستی کا عالم آج تک ممتاز ہے دل میں
کبھی ساتی نے دیکھا تھا خار آلودہ چتون سے

بِالْبَقِیَّتِ لَظْفًا وَ لَایَتًا

دین کامل

مؤلفہ جناب مولوی مفتی سید عبدالقیوم صاحب کلیل حالہ تھر

اسلام کی حقانیت پر ہر زمانہ میں کتابین لکھی گئیں، لیکن چونکہ ہر زمانہ کا اسلوب بیان اور طریق
اداء جداگانہ ہوتا ہے، اسلئے اہل خاص طور پر یہ ضرورت محسوس کی جاتی ہے کہ ہم اپنے اپنے علم کلام کو نئے
حالات کے مطابق بنا کر پیش کریں، مفتی سید عبدالقیوم نے دین کامل لکھ کر اس ضرورت کی طرف تہمت
مفیدہ قدم اٹھایا ہے،

اس کتاب کا موضوع بحث یہ ہے کہ "اسلام دین فطرت ہے" اس کو آٹھ جلدوں میں بھیل کر لکھا گیا
کیا گیا ہے، اس وقت ہمارے سامنے پہلی جلد ہے، اس میں دوسری سات جلدوں کے متعلق
بتایا گیا ہے کہ ان میں توحید، معاد، رسالت، الہام، فرشتے، مکارم اخلاق اور اصول عبادات
سے بحث ہوگی، پھر ثابت کیا جائے گا کہ اسلام کے اصول قلم عقل اور فطرت کے موافق ہیں، اسلام
کوئی خونریز مذہب نہیں ہے، بلکہ وہ صرف میل ملاپ اور صلح و اشتی کا مذہب ہے،
پہلی جلد کا خلاصہ مختصر لفظوں میں یہ ہے کہ:-

مذہب ان علمی اور عقلی ضوابط کا نام ہے جنکی پابندی انسان کے تمام ظاہری اور باطنی قوی کو
فطرت کے صحیح ترین اور مفید ترین اصول پر چلاتی ہے، مذہب کی ضرورت انسان کو اس لیے ہے کہ
وہ گویا ایک روحانی طبیب ہو، انسان کسی نہ کسی مذہب کے ماننے پر فطرۃً مجبور ہے، لیکن ہر مذہب

کامل نہیں بعض ناقص ہیں بعض ناقص تر بعض میں سہائی ہے بعض میں نہیں، کامل ترین مذہب جو ہم ضروری سچائیوں اور صداقتوں کا حامل ہو اسلام ہے، دین فطرت کی شناخت کے آٹھ اصول ہیں: مذہب خود اس کا مدعی ہو کہ وہ دین فطرت ہے (۱) ابتدا کے آفرینش سے جو (۲) اس کے علمی اصول ایسے ہوں جنکے تسلیم کرنے سے عقل سلیم منکر نہ ہو سکے، (۳) علمی اصول فطرت کے مطابق ہوں (۴) وہ مذہب عقل کو استعمال کرنے سے منع نہ کرنا ہو، (۵) اسی طرح علم کے خلاف بھی نہ ہو، (۶) حقائق موجودات اور قوانین فطرت پر غور کرنے کی اجازت دے (۷) دنیا کے اور مذاہب میں صلح و رشتہ پیدا کرے، اور اسلام ان آٹھوں معیار پر کامل اترتا ہے۔

ہمارے طبقہ علماء کو اس کتاب میں بہتری باتیں بظاہر نئی معلوم ہونگی، لیکن اگر وہ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ صرف اسلوب بیان بدلا ہوا ہے، بات وہی پرانی ہے، البتہ مندرجہ ذیل باتوں پر شاید لوگ عام طور پر کھٹکیں، ان باتوں پر سرسری طور سے ہم کو بھی غور کر لینا چاہیے۔

(۱) ہمارے دوست فرماتے ہیں:-

”مذہب جن عقائد و احکام کی تسلیم و تعمیل کا حکم دیا ہو یا جن سے منع کیا ہو، ان کا اچھا بارا ہونا یا اشیاء کا حلال یا حرام ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ مذہب نے انکی نسبت ایسا حکم دیا ہے، ورنہ فی نفسہ کوئی شے مفید یا مضر نہیں، چنانچہ مسلمانوں میں فرقہ اشعریہ کی یہی رائے ہو لیکن معتزلہ اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہر شے بذاتہ مفید یا مضر ہوتی ہے مذہب صرف مفید شے کے اچھے ہونے اور مضر شے کے برے ہونے کو ظاہر کر دیتا ہو عقل کی کوئی پرستش کی رائے صحیح ثابت ہوتی ہے اور قرآن شریف بھی اسی کا مؤید ہے“

معنی صاحب نے کسی قدر جلد بازی سے فیصلہ کر دیا، ورنہ اشاعرہ کی رائے کو وہ اس قدر جلد غلط نہ کہہ دیتے، دنیا میں کوئی چیز نہیں جو محض مفید یا محض مضر ہو چیزوں میں ذاتی حسن یا ذاتی قبح نہیں

ہوتا کسی عمل کو خیر یا مفید سمجھنا قطعی طور پر اس پر منحصر ہے کہ ہم اس نتیجہ سے خوش ہیں جسکی امید اس عمل کے بعد ہے اس بنا پر اشاعرہ نے یہ بالکل صحیح فیصلہ کیا ہے، کہ کوئی چیز نہ محض مضر ہے، نہ محض مفید، ہر شے مفید بھی ہو سکتی ہو اور مضر بھی، یعنی اس کے استعمال سے جو آثار پیدا ہوں گے ضرور نہیں کہ ہر شخص انکو مفید سمجھے ممکن ہے کہ بعض ان کے آثار کو پسند کریں بعض ناپسند، بعض کو تکلیف محسوس ہو بعض کو راحت اسی طرح اعمال و عقائد میں جو بعض کو تو اچھے معلوم ہوں گے بعض کو برے، قرآن مجید میں ہے:

عسی ان تکرہوا انشیاء و هو خیر لکم

ایسا بھی ہوگا کہ تم کسی چیز کو ناپسند کر دو گے اور وہ تمہارا خیر ہوگی

اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک عمل اس قسم کا ہو کہ اس کے اثر کو کچھ لوگ تو خیر باد کرتے ہیں اور کچھ لوگ شر تو فیصلہ کس کے حق میں کیا جائے گا، انسان کے ہر فیصلہ میں اس کے جذبات، اس کے وجدانات، اس کے ماحول اور اس کے آبائی عقائد اور عیسوی خیالات بھی اسکی عقل کے ساتھ شریک ہوں گے، کسی چیز کو پسند یا ناپسند کرنا حقیقت عقل و استدلال کا کام نہیں، بلکہ خبر و شر کا احساس ایک وجدانی امر ہے اور اس کا تعلق محض جذبات سے ہے،

علمائے اسلام کا ایک بڑا گروہ اعمال کے خیر یا شر ہونے کا فیصلہ خود انسان کے ضمیر یا نفس پر رکھتا ہے، لیکن خود یہ نفس لوازمہ نور شرعی کی بدولت پیدا ہوتا ہے،

یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو گناہ کی تعریف یہ بتائی تھی کہ

صاحباک فی صدرک ان تفعل

گناہ وہ عمل ہے جس کے کرنے سے تمہارے دل میں کھٹک پیدا ہو

لیکن کوئی عالم اصول نہیں، بلکہ یہ ایک ایسے شخص سے کہا گیا تھا جس کے قلب میں اسلام نے ایک صحیح نفس لوازمہ پیدا کر دیا تھا اور جس کا اندرونی وجدان شرعی کے مطابق ہو چکا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ

(۱) کسی چیز کو خیر یا شر بنا نا عقل و استدلال کے احاطہ عمل سے باہر ہے،

(۲) جذبات کا فیصلہ متضاد ہوتا ہے، اسلئے خیر و شر کا مدار جذبات پر بھی نہیں رکھا جاسکتا،

(۳) البتہ نفسی جذبات کے لیے خیر و شر کا فیصلہ کرنا ممکن ہے،

(۴) لیکن ہر جذبات ان کسی نہ کسی شریعت سے متاثر ہے،

اس بنا پر اگر کسی طبقہ اہل اسلام نے یہ کہا کہ خیر و شر کا فیصلہ صرف خدا کے فیصلہ پر منحصر ہے تو اس فیصلہ کو عقل کی کسوٹی کے خلاف کہنا بیجا ہے،

(۵) جناب مصنف نے نہایت دلیری اور ایمانی جرأت سے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ روح اسلام صرف توحید ہے، جتنے مذاہب توحید کے قائل ہیں بعید نہیں کہ وہ بھی اپنے برے اعمال اور برے عقائد کی سزا بھگت کر عقیدہ توحید کا نیک بدلہ پائیں صاف لفظوں میں تو نہیں لکھا ہے، لیکن شاید ان کا یہ مطلب بھی ہے کہ رسولوں کا منکر، انکار رسالت کی سزا تو ضرور پائے گا، لیکن جب تک قائل توحید ہے ابدی جہنمی نہیں، غالباً دوسرے حصہ میں اس حقیقت کو صاف طور پر ظاہر کر دیا جائے گا،

ہم کو خطرہ ہے کہ عام علماء اس سے ناخوش ہوں گے، لیکن عملی حیثیت سے دنیا کا ایک ایک قدم بتا رہا ہے کہ توحید کی مقبولیت کا زمانہ آ رہا ہے، اسلئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ سب سے پہلے

”لا الہ الا اللہ“

کی دعوت دین، جب دنیا اس کو قبول کرے تو

محمد رسول اللہ

کی باری آئیگی، اس کے بعد نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ اعمال پیش کرنے کی ضرورت ہے، آنحضرت صلیع نے اپنے رسول معاذین جبل کو تقریباً ایسی ہی تعلیم دی تھی،

مندرجہ بالا ایک دو باتوں کے علاوہ اس کتاب میں ایک بات بھی ایسی نہیں ہے جس سے ہمارے پرانے خیال کے علماء کو کسی قسم کی وحشت ہو حالانکہ طریق بیان طرز ادا، اسلوب استدلال،

بالکل جدید ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کتاب میں کوئی نئی بات کہی گئی جو عام طور پر پہلے سے معلوم نہ تھی،

اس وقت تک صرف پہلی جلد شائع ہوئی ہے جسکی ضخامت ۱۵۲ صفحے اور قیمت پچھڑے غائب عنقریب کے بعد دیگرے دوسری جلد میں بھی شائع ہو جائیگی، پتہ: مفتی سید عبدالقدیم صاحب دکیل جالندھر (پنجاب)

نشاط روح

یعنی

مجموعہ کلام جناب امیر حسین صاحب اصغر (گوٹہ)

ازدشوار میں غالب کا دیوان سب سے مختصر ہے، لیکن اس کے معانی و مطالب نے اس کو بہت زیادہ مطول کر دیا ہے، اور بآد وجود کثرت شروح و حواشی کے ابھی تک اس میں اور بھی دست کی گنجائش ہے،

حضرت اصغر کا کلام اگرچہ غالب کی طرح بہت زیادہ دقیق و مشکل نہیں ہے، تاہم ان کے معانی و مطالب میں جو دست درنگینی پائی جاتی ہے، وہ بہت کچھ شرح و تفصیل کی محتاج ہے، اور اس مجموعہ میں ان کا کلام اسی شرح و بسط کیساتھ قوم و ملک کے سامنے پیش کیا گیا ہے، اسلئے معنوی حیثیت کیساتھ

ان کو ظاہری حیثیت سے بھی غالب کیساتھ مشابہت حاصل ہو گئی ہے،

اس مجموعہ میں سب سے پہلے جناب مرزا احسان احمد صاحب بی لے ایل بی وکیل عدالت

دیوانی اعظم گدہ نے جو اس مجموعہ کے جامع ہیں، ۲۹ صفحے میں ایک مقدمہ لکھا ہے، جس میں پہلے حضرت اصغر کے سوانح و حالات ہیں، پھر مختلف حیثیتوں سے ان کی شاعری کے محاسن دکھائے گئے ہیں، اس کے بعد

مولوی اقبال احمد صاحب سہیل ایم لے ایل بی وکیل عدالت دیوانی اعظم گدہ نے ۴۰ صفحات کا ایک مقدمہ لکھا ہے، جو مرزا احسان احمد کے مقدمہ سے زیادہ جامع ہے، مرزا احسان احمد صاحب نے

مرث کلام اصغر کی خصوصیات دکھائی ہیں، لیکن حضرت سہیل نے جو کچھ لکھا ہے وہ اصولاً نفس شاعری سے متعلق رکھتا ہے۔ لیکن چونکہ حضرت اصغر کا کلام شاعری کے اصولی محاسن کے بالکل مطابق ہے، اس لیے مثالیں صرف انہی کے کلام سے دی ہیں اور اس طرح ان کے کلام کی خوبیاں بھی نمایاں ہو گئی ہیں۔ اس کے بعد حضرت اصغر کا کلام شروع ہوتا ہے، جو صرف ۴۴ صفحے میں آیا ہے، اگرچہ اصل دیوان کا یہ اختصار اور مقدمہ کی یہ طوالت خود حضرت سہیل کی نگاہ میں بھی کھٹکی ہے لیکن وہ اپنے ذوقِ سلیم سے مجبور تھے، اس لیے اونکا یہ عذر قابلِ پذیرائی ہے، کہ

لذی بود حکایت دراز تر گفتم

حضرت اصغر کے دیوان کی ابتداء نعت سے ہوئی ہے، اس کے بعد دو ایک صوفیانہ غزلیں بلکہ نظمیں درج کی گئی ہیں، لیکن اگر ان سب سے پہلے خدا کو بھی یاد کر لیا ہوتا اور حمد میں بھی ایک غزل لکھ دی ہوتی تو غالباً زیادہ مناسب ہوتا،

ان چند نظموں کے بعد عاشقانہ غزلیں شروع ہوئی ہیں، جو غالب کے دیوان سے بھی زیادہ غیر مرتب طور پر جمع کی گئی ہیں، یعنی غالب کے دیوان میں تو صرف مطلع و مقطع ہی غائب تھے، لیکن اس میں مطلع و مقطع کیساتھ اکثر ردیفیں بھی غائب ہیں، اور جو ردیفیں موجود ہیں ان میں بھی معلوم نہیں کس مصلحت سے نہایت بے ترتیبی پیدا کی گئی ہے، مثلاً اس مجموعہ میں الف، ب، ج، د، ز، ش، ق، ن، ہ اور سے کی ردیفیں میں غزلیں موجود ہیں، اور اگر ان کو انہی حروف تہجی کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب طور پر جمع کر دیا جاتا تو دیوان کی ظاہری شکل بھی پیدا ہو جاتی، لیکن اس مجموعہ کے جامع کو اس کی مصنوعی خوبیوں نے اس قدر ہت کر دیا کہ ان کو اس کا ہوش نہیں رہا کہ باطنی خوبیوں پر حسن ظاہر کا بھی بہت کچھ اثر پڑتا ہے ان ظاہری و سرسری باتوں کے بعد خود کلام اصغر کے تنقید کی باری آتی ہے، لیکن جہاں تک محاسن کا تعلق ہے، مقدمہ نگار دن نے اس فرض کو بوجہ حسن ادا کر دیا ہے، وہ مثالب لکھنے کے بعض

ادبی مرقحون میں نمایاں کر دیئے گئے ہیں، ان دونوں سلسلوں سے الگ حضرت اصغر کے کلام کے متعلق خود ہماری ذاتی رائے بھی ہے، لیکن اس کا انداز اس مختصر تقریظ میں نہیں کیا جاسکتا، اس کے لیے ایک مستقل مضمون کی ضرورت ہے، البتہ ان کے رنگ کلام کے نمایاں کرنے کے لیے ہم ان کے چند اشعار کا انتخاب ضروری خیال کرتے ہیں،

تسلیم مجھ کو خانہ کبیرہ کی منزلت
سب کچھ سی مگر وہ تراستان نہیں

کچھ اس انداز سے چھڑا تھا میں نے نغمہ رنگین
کہ فرط ذوق سے جھومی ہے شاخ آشیان برسون
دہی تھا حال میرا جو بیان میں آنہ سکتا تھا
جسے کرتا رہا افشا سکوت راز دان برسوں
خروش آرزو ہونے خاموش الفت میں،
یہ کیا اک شیوہ فرسودہ آہ و فغان برسوں
محبت ابتدا سے تھی مجھے گھماے رنگین سے
رہا ہوں آشیان میں یکے برقی آشیان برسوں

میں ہوں ازل سے گرم رد و صمد وجود
میرا ہی کچھ غبار ہے، دنیا کہیں جے
سرستیوں میں شیشہ نے لیکے ہاتھ میں
اتنا اوجھال دین کہ ثریا کہیں جے
اس مجموعہ کی ضخامت تقریباً ۱۱۵ صفحہ ہے، تقطیع چھوٹی، ادب لکھا کی چھپائی دیدہ زیب،
شروع میں حضرت اصغر کا ایک نوٹ بھی ہے، قیمت عمار

لغات جدیدہ

چار ہزار جدید عربی الفاظ کی ڈکشنری مطبوعہ معارف پریس قیمت ۳۰ روپے

مطبوعات جدید

تفسیر تین نفقہ انش، علامہ ابن تیمیہ نے قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی تفسیر لکھی جن میں سے بعض چھپ چکی ہیں انہیں مطبوعہ تفسیر دین میں سے تفسیر معوذتین کا ترجمہ جناب محمد شریف عبدالغنی تاجران کتب کشمیری بازار لاہور نے شائع کیا ہے، ترجمہ سلیس اور صاف زبان میں کیا گیا ہے، حجم مع متن عربی ۶۶ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۹ روپے ناشر صاحبان سے طلب کی جائے،

زیارۃ القبور، مجدد اسلام علامہ ابن تیمیہ سے ایک استفادہ میں قبروں کی زیارت کرنے بقون پر چڑھاؤ چڑھانے قبروں کے لیے نذرین ماننے ان سے استعانت کرنے، ان کا بوسہ دینے ان پر سجدے کرنے، مصائب میں ادیاء و صاحبین کو پکارنے، قبروں پر مجلس سماع منعقد کرنے، اور غوث، قطب وغیرہ مصطلحات تقون پر عقیدہ رکھنے وغیرہ کے متعلق شرعی حکم دریافت کیا گیا تھا، انھوں نے استفادہ کا جواب ایک رسالہ زیارۃ القبور والاستیجا بالقبور میں دیا تھا، جس میں زیارۃ قبور کے مسنون طریقہ کی وضاحت کے بعد قبروں کے متعلق دیگر بدعات و محدثات پر شرعی نقطہ نظر بحث کر کے ان تمام مخرقات کی تردید کی ہے، اسی رسالہ کو اردو میں "زیارۃ القبور" کے نام سے مستقل کیا گیا ہے، حجم مع متن عربی ۸۸ صفحے، لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۹ روپے محمد شریف عبدالغنی تاجران کتب کشمیری بازار لاہور،

اتحاد مذہب و سائنس، جناب محمد فاروق صاحب ایم سی (علیگ) نے "مطالبتہ فطرۃ"

کے نام سے چند سلسلہ مضامین لکھنا شروع کیا ہے جسکی پہلی کڑی قبل و قال یعنی اتحاد مذہب و فلسفہ سے موسوم ہو کر ظاہر ہوئی ہے جس میں مسائل ارتقاء و ارتقاء شعور یا طلب معرفت ارتقاء مذہب توحید و الوہیت، الہام و نبوت اور کفر و اسلام پر بحث کر کے فلسفہ مذہب کے حاصل کو متحد کر کے کرنے کی کوشش کی گئی ہے، کہ دونوں کا مقصد وحید "طلب معرفت" ہے اور یہی "مطالبتہ فطرۃ" بھی ہے، جس کا خلاصہ مصنف کے الفاظ میں یہ ہے کہ

"ہماری ارتقائی زندگی کا دار و مدار منازل عرفان کے طے ہونے پر ہے اور یہی تقاضا کے فطرت انسانی ہے، ... حصول عرفان مشاہدات و تجربات سے ہوتا ہے، مشاہدات ظاہری و باطنی دونوں حقیقت شناسی میں مدد کرتے ہیں، مذہب و فلسفہ کی غایت بھی یہی تحصیل معرفت ہے؛

آخر میں مسلمانوں کو دعوت عمل کے عنوان سے خطاب کیا گیا ہے جس میں مسلمانوں کے فطران کا سبب روح اسلام کے نظائر ذکر دینے کو بتایا گیا ہے، اور دعوت عمل میں اسی کی دعوت دی گئی ہے جن مصنف کے خیالات سے کہیں کہیں جزوی اختلاف ہے، جسے ہم نظر انداز کرتے ہیں، زبان سادہ اور سلیس، طرز نگارش صاف اور سلجھا ہوا ہے، ضخامت چھوٹی تقطیع پر ۱۱۹ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت فی جلد غیر مجلد ۱۲ روپے مجلد ۱۲ روپے، جناب منیر صاحب مطبع حکیم برہم گورکھپور، تذکرہ رحمۃ للعالمین، جناب مولوی حبیب حسین صاحب ساکن قصبہ ردولی ضلع بارہ بنگلے

مجلس میلاد میں پڑھنے کیلئے دو جلدوں میں "تذکرہ رحمۃ للعالمین" لکھا ہے، پہلی جلد میں حمد و ثناء کے بعد پہلے حقوق اللہ بتائے گئے ہیں، جن میں ارکان اسلام خصوصاً توحید کی توضیح کی گئی ہے، پھر حقوق اللہ کی تشریح ہے، اس کے بعد آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسوہ حسنہ پیش کئے گئے ہیں، آخر میں ظہور قدسی کا تذکرہ ہے، جس میں اس سلسلہ کی موضوع روایتوں کے بیان کرنے کی بجائے اس فقہ

نور کا نقشہ کھینچا گیا ہے جس میں اس وقت تمام اطراف عالم مذہبی و اخلاقی حیثیت سے مبتلا تھے، پھر رحمۃ للعالمین کی ضرورت بتا کر اسکی جلوہ گری دکھائی گئی ہے، رسالہ کا دوسرا حصہ زنانہ میلاد سے موسوم ہے، اسی لیے اسے غورتون کی زبان میں لکھا گیا ہے، جس میں حقوق اللہ و حقوق العباد کی بجا آوری، اسوۂ نبوی اور حضرت فاطمہ الزہراء علیہما الصلوٰۃ والسلام کے حالات زندگی سے حصول سبق اور عقائد موعوسہ مثلاً شگون اور ٹوٹکے وغیرہ سے احتراز کی تلقین کی گئی ہے، آخر میں ولادت شریف کا ذکر ہے، طرز نگارش صاف اور سلیس ہے، حجم حصہ اول چھوٹی تقطیع پر ۱۲۲ اور حصہ دوم ۱۰۵ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ متوسط ہے، قیمت حصہ اول ۸ روپے دوم ۳ روپے۔ جناب سجاد حسین صاحب عبدالرزاق تاجران نواب بازار قصبہ ردوی ضلع بارہ نکی،

براؤٹنگ :- براؤٹنگ انگلستان کا ایک مشکل پسند شاعر ہے، اسکی بعض نظموں کا ترجمہ جامعہ عثمانیہ کے لائق طالب علم جناب سید وقار احمد صاحب متعلم ایم اے ال ال بی نے سلیس اور سادہ اردو زبان میں کیا ہے، ابتداء میں جامعہ عثمانیہ کے چند اساتذہ اور حیدرآباد کے چند دیگر معززین کی تلقین میں اس کے بعد جناب مترجم نے چند مضمون میں شاعر کے مختصر سوانح زندگی بیان کر کے اسکی شاعری پر تبصرہ کیا ہے، پھر نظموں کے تراجم درج ہیں، پہلے اسکی مشہور نظم "ربی بن عدلہ کا ترجمہ ہے، پھر واجبات محبت ہے اور آخر میں ایک خاتون کا آخری فیصلہ کے عنوان سے ایک نظم کا ترجمہ درج کیا گیا ہے، براؤٹنگ کی مغلق شاعری کو محو ظار کھکر جناب مترجم کا عام فہم اور سلیس ترجمہ ستائش کے قابل ہے، ضخامت مجموعی ۵۵ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ عمدہ ہے، قیمت عمر پتہ :- جناب سید عبدالقادر صاحب تاجر کتب چارمینار حیدرآباد،

—•—•—•—

مجلد شہر دوم ماہ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۲۶ء عدد دوم

مضامین

۸۴-۸۲	سید یاسر علی ندوی رفیق دارالمصنفین	نثرات
۱۳-۸۵	مولوی ابوالجلال صاحب ندوی	مستدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ
۲۱-۱۰۴	سید ریاست علی ندوی رفیق دارالمصنفین	فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ
۱۳۹-۱۳۲	جناب ضیاء احمد صاحب ایم اے پروفیسر المانیہ یونیورسٹی	ارتقاء ادب فارسی عمدا کبرین
۱۴۱-۱۴۰	"	اسلامی دائرۃ المعارف کی ترتیب تدوین
۱۴۶-۱۴۴	"	سبحہ شماری
۱۵۰-۱۴۸	"	اجبار علیہ
۱۵۲-۱۵۱	مولوی حیدر الدین صاحب تسلیم پروفیسر علمائے عثمانیہ حیدرآباد	گوشہ قناعت
۱۵۳-۱۵۲	مولوی سراج الحسن صاحب اردو کتب خانہ حیدرآباد	ہمارا ہندوستان
۱۵۳	جناب یوسف صاحب دفترا بنگلور	کلام یوسف
۱۵۷-۱۵۶	مولانا عبدالسلام صاحب ندوی	وقار حیات
۱۶۰-۱۵۸	"	مطبوعات جدیدہ

شیخ الحدید حصہ دوم

جس میں اردو شاعری کے تمام انواع مثلاً غزل، قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ وغیرہ پر تنقید کی گئی ہے، چھپ کر تیار ہے، ضخامت ۱۵۹ صفحات قیمت للہ

فیہر